EBÛ SELEME ES-SEMERKANDÎ
VE
AKÂİD RİSÂLESİ

Hazırlayan:
Dr.Ahmet Saim Kılavuz

Muhterem Hocam Prof. Dr.
Günay Tümer Bey'e hürmetlerimle
7.4.1989

BİRİNCİ BASKI : MART 1989

Ebu Seleme es-Semerkandî ve Akâid Risâlesi Emek Matbaacılık tesislerinde hazırlanmıştır.

ÖNSÖZ

Âlemlerin Rabbı, esirgeyen, bağışlayan ve din gününün sahibi olan Allah'a hamd; Rasûl-i Ekrem Hz.Muhammed (a.s) e, temiz âilesine ve şerefli arkadaşlarına salât ü selâm olsun.

İslâm Dininin itikat esaslarından bahseden ilim, tarih boyunca çeşitli isimlerle anılagelmiştir. Bunlar arasında, Akâid, Kelâm, Tevhîd ve Sıfat, İlm-i İstidlal ve nazar, Fıkh-ı Ekber ve Usûlü'd-Dîn isimleri sayılabilir. Usûlü'd-Dîn, dinin temel prensipleri anlamına gelir. İtikâdî konular bir dinin temelini ve esasını teşkil ederler. İslâm Dininde de ahkâm-ı asliyye denilen itikâdî hükümler, dinin temeli ve esası mesabesindedirler. Çünkü İslâmda, Allahın varlığına ve birliğine, peygamberlik müessesesine ve öldükten sonra dirilme gibi eseslara inanılmadan, fıkhî ve ahlâkî prensiplerden söz etmek mümkün değildir. Bu sebeple İslâmın itikat esaslarından bahseden ilme "Usûlü'd-Dîn" ilmi adı verilmiştir.

Sünnî kelâm alimlerimiz, Usûlü'd-Dîn adıyla kelâmî mahiyet arzeden kitaplar yazmışlardır. Eş'arî kelâmcısı Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Usûlü'd-Din'i (İst., 1346/1928 ve aynı baskıdan ofset Beyrût, 1401/1981) ile Mâtürîdî kelâmcısı Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'nin aynı isimdeki eseri (Kâhire, 1383/1963) bunlara örnek olarak gösterilebilir. Pezdevî'nin eseri, Prof. Dr. Şerefeddin Gölcük tarafından "Ehl-i Sünnet Akâidi" adıyla Türkçe'ye de çevrilmiştir (İst., 1980).

Elinizdeki bu eser, Mâtürîdî kelâmcılarından ve Mâtürîdî'nin öğrencisinin öğrencisi olan Semenkand'lı hanefî alimi Ebû Seleme

Muhammed b.Muhammed'in Cümelü Usûli'd-Dîn isimli eseridir. Eser, klâsik kelâm konularının hemen hemen tamamını özlü bir biçimde ihtiva etmektedir. Bizi böyle bir çalışmaya sevkeden en önemli amil, Mâtürîdiye kelâmına gerekli ilginin gösterilmeyişi bu sebeple de sünnî kelâmın yegâne temsilcisinin Eş'arîlik olduğu noktasındaki kanaattır. Bu kanaatın oluşmasında, Mâtürîdîliğin fazla şöhret bulmaması, eserlerinin önemli bir bölümünün yazma olması hatta bir kısmının kaybolup gitmesi gösterilebilir. Eğer bu çalışma Mâtürîdî kelâmının fazla bilinmeyen bir şahsını ve eserini tanıtıp, ilim dünyasına kazandırabilir ve Mâtürîdî ile Ebu'l-Maîn en-Nesefî arasındaki zincirin bir halkasını oluşturabilirse kendimizi mutlu sayacağız.

İki ayrı çalışmayı ihtiva eden elinizdeki eserin sağ tarafında Ebû Seleme'nin mezkur eserinin tahkikli neşri yer alır. Cümelü Usûli'd-Dîn'in bugün için bilinen tek yazma nüshası vardır. Hicrî 677 de istinsah edilmiş bulunan bu nüshada çoğu zaman noktalama işaretlerine yer verilmemiştir. Zaman zaman müstensih hatalarına rastlanan nüshada bazı ibareler zor okunmaktadır. Eserin tek nüsha olması, bir başka nüsha ile mukayese imkânının bulunmaması da bu zorluğu artırmaktadır. Eksik kısımlar ve okunamayan ibareler, bazen şerhten istifade ederek, bazen hocalarımızda yapılan istişareler sonucu imkân ölçüsünde tamamlanmaya çalışılmıştır. Eksik olduğunu düşündüğümüz yerlere, başta müellifi mechul kısmî şerhe, sonra Mâtürîdî'nin K.et-Tevhîd'i ve diğer kelâm kitaplarına müracaatla, uygun ibareler takdir edilmiş, istinsah hatası olarak gördüğümüz yerlerde gerekli düzeltmeler yapılmıştır. Bütün gayretimize rağmen, metinde tamamlanamayan veya okunamayan bir-iki ibare yerlerinde gösterilmiştir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi ve mukayese imkânını sağlamak için gerekli yerlere dipnotlar düşülmüş, âyet ve hadislerin yerleri dipnotlarda belirtilmiştir. Tahkiki ve takdimi yaparken müracaat etiğimiz kaynaklar, arapça kısmın sonundaki bibliyografyada yer almış, eserin sonuna gerekli fihristler konulmuştur.

Sol taraf ise, Ebû Seleme'nin hayatı, şahsiyeti ve eserinin

tanıtıldığı bir giriş bölümü ile Cümelü Usûli'd-Dîn'in tercemesini ihtiva eder. Tercemede asla uygun hareket edilmeye çalışılmıştır. Ancak kelâm terimlerinin terceme zorluğu sebebiyle, bazen dipnotta, bazen metin içinde açıklama yapma cihetine gidilmiştir.

Metnin ele aldığı konular, tercemede klâsik kelâm kitaplarının plânına göre düzenlenmiş, bölümlere ve kısımlara ayrılmıştır. Metinde bütün başlıklar "el-Kavlü fî...=... hakkında söz" ibaresiyle başlar. Türkçeye çevrilirken bu ibare hazfedilmiştir.

Konular hakkında genel bir bilgiye sahip olmak, bütünlüğü sağlamak ve karşılaştırmalar yapmak gayesiyle, gerekli yerlere tarafımızdan dipnotlar düşülmüş ve bilgi verilmiştir. Dipnotlarda kaynak olarak zikredilen eserlerin, tercemenin sonundaki bibliyografyada yer almasını müteakip, çalışma bir karma indeksle bitmektedir.

Bu çalışma için beni teşvik edip yol gösteren hocam Prof. Dr. Bekir Topaloğlu'na; başta kayınpederim Doç. Dr. Hayreddin Karaman ve Dr. Hulûsi Kılıç olmak üzere diğer hocalarıma ve büyüklerime; basıma katkıları olan İsmail Kara'ya şükranlarımı arz ediyor, eserin, başta İlâhiyat Fakültesi ve İmam-Hatip Lisesi mensupları olmak üzere bütün müslümanlara faydalı olmasını diliyorum.

Bursa, Ocak 1989 — Ahmet Saim KILAVUZ

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

EBÛ SELEME ES-SEMERKANDÎ HAYATI, ŞAHSİYETİ VE CÜMELÜ USÛLİ'D-DİN İSİMLİ ESERİ

Dr. Ahmet Saim Kılavuz

I- MÂTÜRÎDÎ VE MATÜRÎDÎLİK HAKKINDA KISA BİLGİ

İslâmda dinî akîdeler üzerinde aklî tefekkürün Mutezile ile başladığı bilinmektedir. Hicrî I. asır sonu ile II. asır başlarındaki ilk fikrî hareketlerden sonra Mutezile mezhebi bir fikir ekolü olarak doğmuştur. Mutezile mezhebi, itikâdî konularda, özellikle ilâhiyyât bahislerinde, naklin yanında akla daha çok önem vermiş, akıl ile çelişir gördüğü nassı (müteşâbihâtı) aklın ışığında tevil etmiştir. Ayrıca Mutezile gayr-ı müslim fırkaların İslâma yönelik itiraz ve şüphelerini reddetmiş, İslâm dinini aklî yollarla müdafaaya çalışmıştır. İslâmı, aklın ışığında, muhaliflere karşı savunmak için Mutezilenin geliştirdiği bu yeni metoda kelâm metodu adı verilmiştir. Bu metod, o zamana kadar, herşeyi nakil ile çözmeye çalışan ve teslimiyetçi davranan selef alimlerinin metodundan farklı olmuştur.

Mutezilenin elinde doğan kelâm metodu, hicrî III. asır ortalarından itibaren sünnî alimler tarafından da öğrenilmiş, nihayet hicrî IV. asır başlarında Ehl-i Sünnet İlm-i Kelâmı kurulmuştur. Ehl-i Sünnet İlm-i Kelâmı, Eş'ariye ve Mâtürîdiye olmak üzere iki kola ayrılır. Gerçi sünnî kelâmı sadece Eş'arîliğin temsil ettiği ve müstakil bir Mâtürîdiye kelâmından bahsedilip bahsedilmeyeceği konusu tartışılmıştır.[1] İmam Mâtürîdî (öl. 333/944) nin, İmam Ebû Hanîfe (öl. 150/767) nin akaid konusunda ortaya koyduğu prensip ve görüşleri

1. Bu görüşler ve tartışması için bk. Fethullâh Huleyf,K.et-Tevhîd Mukaddimesi, s.7 vdd.; Süleyman Uludağ, Teftâzânî'nin Şerhu'l-Akâid'ine Yazdığı

açıklayıp geliştirmiş olması, Mâtürîdîliğin, Mâverâünnehir gibi kapalı bir havzada ortaya çıkması, Bağdâd ve Basra gibi devrin ilim merkezlerinden uzak bir bölgede yayılması sonucu şöhret bulmaması gibi âmiller, sünnî kelâmı sadece Eş'arîliğin temsil ettiği şeklindeki hatalı ve yanlış bir sonuca götürmüştür.

Mezhepler tarihi kitaplarının, kelâm ilmi, ekolleri ve temsilcilerinden söz ederken, Mâtürîdî'den söz etmemeleri bu hatalı kanaatin ortaya çıkış sebeplerinden bir başkasını oluşturmuştur. Meselâ İmam Mâtürîdî'nin, Abdülkâhir el-Bağdâdî (öl.429/1038) nin el-Fark beyne'l-Fırak'ında ve Usûlü'd-Dîn'inde, İsferâyînî (öl.418/1027) nin et-Tebsîr fi'd-Dîn'inde, Şehristânî (öl.548/1153) nin el-Milel ve'n-Nihal'inde İbn Hazm (öl.456/1064) in el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal'inde yer almadığı görülmektedir.[2] İlimler tarihine kapsamlı bir şekilde bakan İbn Haldûn (öl.808/1405), Mukaddime'sinde kelâm ilmi konusunu incelerken Eş'arî (öl.324/936) den söz etmiş, fakat Mâtürîdî'nin adını bile anmamıştır.[3] Çeşitli tabakât ve terceme-i hâl kitaplarının da aynı şekilde hareket ettikleri dikkate alınırsa[4], Mâtürîdî ve Mâtürîdîliğin, Eş'arîlik karşısında ihmale uğradığı görülecektir.

Hanefî tabakât kitapları ise Mâtürîdî ve takipçilerinin hayatından söz ederlerken en fazla bir sayfa hacminde temas etmişler, imamlarına, Şâfiîlerin Eş'arî'ye gösterdikleri ölçüde bir rağbet göstermemişlerdir, denilebilir.

Önsöz (Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi), s.34 vdd., M.Said Yazıcıoğlu, Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Muîn Nesefî, A.Ü.İ.F. Dergisi, C. XXVII, S.280-298, Ankara, 1985

2. Bağdâdî,el-Fark Beyne'l-Fırak, Beyrût, ts. Usûlü'd-Dîn, Beyrût, 1401/1981; İsferâyînî, et-Tebsîr fi'd-Dîn, Kâhire, 1940; İbn Hazm, el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal, Beyrût, 1395/1975; Şehristânî,el-Milel ve'n-Nihal, Beyrût, 1395/1975. Ayrıca bk. Tancî, Abu Mansur al-Maturîdî, A.Ü.İ.F. Dergisi, C.IV, Sayı: I-II, s.1, Ankara, 1955.
3. İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), II, 1073 vdd.
4. Meselâ bk. İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-A'yân, Beyrût, ts.; Süyûtî, Tabakâtü'l-Müfessirîn, Kâhire, 1396/1976; İbnü'l-İmâd, Şezerâtü'z-Zeheb, Beyrût ts. Ayrıca bk. Fethullâh Huleyf, A.g.e., s.8 vd.

Mâtürîdîlik, akaid sahasında âyet ve hadisle birlikte, aklı da dinin anlaşılması için lüzumlu bir temel kabul etmiş, İmam Mâtürîdî'den itibaren kelâm metodunu gittikçe geliştirmiştir. Ebû Ali er-Rustuğfenî, Hakîm es-Semerkandî (öl.342/953), Ebû Seleme es-Semerkandî, Ebu'l-Yüsr el- Pezdevî (öl.493/1100) gibi mütekaddimîn dönem kelâmcıları Mâtürîdî'nin takipçileri olmuşlardır. Mâtürîdiye kelâmı Ebu'l-Maîn (Muîn) en-Nesefî (öl.508/1115) ile çok değerli ve önemli ürünü olan Tebsıratü'l-Edille'yi vermiştir.

Mâtürîdîlik bazı konularda, selefe Eş'arîlikten daha yakın olmuş, irade-i cüz'iyye, kader, salâh, ma'rifet-i ilâhiye, hikmet-illet, hüsn-kubh ve teklîfu mâ lâ yutâk gibi konularda da Eş'arîlik ile Mutezile arasında yer almıştır. Ehl-i Sünnetin diğer ekolü Eş'arîlik ile temel meselelerde ittifak halinde olan Mâtürîdîliğin, yukarıda anılan konularda farklı düşünmesi de, O'nun müstakil bir kelâm mezhebi sayılması için yeterli sebeplerden biri olmuştur. Başta Kitâbu't-Tevhîd ve Tebsıratü'l-Edille olmak üzere Mâtürîdîye kelâmına ait kitaplar incelenirse, onların muhtevalarının en az Eş'ariye kelâmına ait kitaplar kadar hatta daha fazla doyurucu ve ihatalı olduğu görülecek, kelâm metodunu kullanma ve meselelere vukuf yönüyle de onlardan geri kalmadıkları anlaşılacaktır. Büyük bir kısmı yazma olan Mâtürîdîye kelâmına ait ilk eserler üzerindeki ilmî çalışma ve neşirler, Mâtürîdîye kelâmının daha iyi tanınması ve tanıtılmasına yardımcı olmuş ve olmaya devam edecektir. Bu tarz ilmî faaliyetler arttıkça "Mâtürîdîliğin müstakil bir kelâm mektebi olmadığı" şeklindeki hatalı kanaatın zaman içerisinde izale edileceği de açıktır.

II- HAYATI VE ŞAHSİYETİ

Tesbitlerimize göre Ebu Seleme es-Semerkandî de İmam Mâtürîdî gibi, ihmale uğramış kelâmcılardan biridir. Bazı hanefî tabakât kitaplarında O'nun adı dahi geçmemektedir. Meselâ Muvaffak b.Ahmed el-Mekkî (öl.568/1173) nin Menâkıbu'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe isimli eseri ve bununla birlikte basılan İbn Bezzâz el-Kerderî (öl.827/1424) nin Menâkıbu'l-İmâmi'l-A'zam'ına, Kefevî (öl.920/1514) nin Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr'ına, Taşköprîzâde (öl.967/1560) nin Tabakâtü'l-Fukahâ'sına, Leknevî (öl.1304/1886) nin el-Fevâidü'l-Behiyye'sine baktığımızda Ebû Seleme'nin adına dahi rastlayamamaktayız.[5] Bunlar dışında kalan hanefî tabakât kitaplarında, hakkında verilen bilgiler ise iki satırı geçmemektedir.

İbn Ebi'l-Vefâ el-Kuraşî (öl.775/1373) nin el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye'sinde hakkında şu bilgi vardır: "Muhammed b.Muhammed, fakîh, Ebû Seleme es-Semerkandî, Cümelü Usûli'd-Dîn isimli eserin sahibi. Ebû Ahmed el-Iyâzî'den fıkıh öğrendi ve O'ndan icazet aldı."[6]

Zeynuddîn b.Kâsım b.Kutluboğa (öl.879/1474) da hiçbir ilâvede

5. Bk. Muvaffak.b.Ahmed el-Mekkî, Menâkıbu'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe, Hindistan, 1321; Kerderî, Menâkıbu'l-İmâmi'l-A'zam, Hindistan, 1321; Kefevî, Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr (Kitâbu'l-Ketâib), Bursa Eski Eserler Ktp. Hüseyin Çelebi Böl. nr: 811; Taşköprîzâde, Tabakâtü'l-Fukahâ, Mûsul, 1380/1961; Leknevî, el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye, Mısır, 1324.

6. İbn Ebi'l-Vefâ el-Kuraşî, el-Cevâhiru'l-Mudiyye, III, 326-327

bulunmadan aynı bilgileri tekrar eder. Ancak Ebû Seleme'nin hocasının adını yanlışlıkla İbn Ahmed es-Sayâfî olarak verir.[7] İbn Ahmed künyesi yanlış değildir. Çünkü hocası Nasr b.Ahmed, hem İbn Ahmed hem de Ebû Ahmed künyesi ile bilinir. Fakat Sayâfî nisbesi yanlıştır. Diğer kaynaklarda bu nisbe "Iyâzî" olarak geçmektedir.[8] Doğru olanı da budur.

Temîmî (öl.1005 (1010)/1596 (1601) nin et-Tabakâtü's-Seniyye'sinde durum öncekilerden farklı değildir. Temîmî, O'nun ismini sadece künyeleri verdiği bâbta zikreder. Orada verdiği bilgi ise "Ebu Seleme, Muhammed b.Muhammed" ten ibarettir.[9] Başka yerde de temas etmemiştir.

Mâtürîdî Kelâmının İmâm Mâtürîdî'den sonraki en meşhur ve en önemli şahsı olan Ebu'l-Maîn en-Nesefî, Tebsıratü'l-Edille isimli hacimli eserinde, müellifimiz Ebû Seleme ve eserinden bahsetmiştir. Nesefî tekvîn konusuna temas ederken, bazı Eş'arîlerin, tekvîn ile mükevvenin ayrı olduğu şeklindeki Mâtürîdiye görüşünü, selef tarafından bilinen bir görüş olmadığını, ancak hicrî 400 yıllarından sonra ortaya çıkmış bir görüş olduğunu ileri sürerek tenkit ettiklerini söylemiş, Eş'arilerin bu tenkidini cevaplamak düşüncesiyle, tekvin ile müevvenin ayrı olduğu görüşünü benimseyen Hanefî-Mâtürîdî ekolüne mensup alimlerin bir listesini vermiştir.[10]

Nesefî'nin kaydettiğine göre, Mâtürîdî'nin hocası Ebûbekr Ahmed b.İshâk el-Cûzcânî[11] döneminden beri Mâverâünnehir ve Semerkand

7. İbn Kutluboğa, Tâcu't-Terâcim, s.65.

8. Bk. İbn Ebi'l-Vefâ el-Kuraşî, A.g.e., III, 535; Kefevî, A.g.e., vr. 104b, 112b; Taşköprîzâde, A.g.e., s.55; Temîmî, et-Tabakâtü's-Seniyye, Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa Böl. nr: 1906, vr. 101a, 494a, 691a, 735b, 784a; Leknevî, A.g.e.,s.156.

9. Temîmî, A.g.e., vr.743a.

10. Nesefî, Tebsıratü'l-Edille, Süleymaniye Ktp. Fâtih Böl., nr:2907, vr.117a-119a.

11. Hayatı hakkında bk. İbn Ebi'l-Vefâ el-Kuraşî, A.g.e., I, 144; Kefevî, A.g.e., vr.95b; Taşköprîzâde, A.g.e., s.55; Temîmî, A.g.e., vr. 78a-78b; Leknevî, A.g.e., s.14

alimleri bu görüştedirler.[12] Nesefî, bu listede adı geçen müellifimiz Ebû Seleme es-Semerkandî hakkında şu bilgileri zikreder: "Ebû Seleme Muhammed b.Muhammed. Cümelü Usûli'd-Dîn isimli eserin sahibi. Fakîh Ebû Ahmed el-Iyâzî'den icazet almış, fıkıh ve kelâmı O'ndan öğrenmiştir."[13]

Bütün bunlardan sonra müellifimiz hakkında bildiklerimiz şunlardan ibarettir: Adı Muhmmed b.Muhammed'tir. Künyesi Ebû Seleme, nisbesi es-Semerkandî veya el-Buhârî'dir.[14] Ebû Ahmed el-Iyâzî'den öğrenim görmüş, O'ndan fıkıh ve kelâm okumuş ve icazet almıştır. Cümelü Usûli'd-Dîn adında kelâma dair bir eser yazmıştır.

Tabakât kitaplarından edindiğimiz bu bilgilere ilaveten, Ebû Seleme'nin anılan eserine yazılmış olan ve müellifi mechul bir şerhten edindiğimiz bilgilere göre; O, döneminde Ehl-i Sünnetin alemi ve bayrakları olmuş, Ehl-i Bid'atı el ve diliyle mağlup etmiştir. İmam Mâtürîdî'nin öğrencisi ve yakın arkadaşı Ebu'l-Hasan Alî b.Saîd er-Rustuğfenî (öl.350/961)[15], O'nun mutlak fakîhlerden (fukahâ-i mutlakîn) olduğunu ileri sürmüştür. Fıkıhta, ders okutacak, fetva verecek, fıkhî meseleleri ezberleyip tartışacak derecede maharet kazandıktan ve otorite olduktan sonra, ilm-i kelâmda ve sünnî görüşler konusunda otorite olmuştur.[16] Vera' sahibi olan Ebû Seleme'nin, gerektiğinde gazilerle cihada çıktığı, hayatında serveti tercih yerine; aza ve tevazua meylettiği, insanlara nasihat, iyiliği emr, kötülükten yasaklamakla meşgul olmayı tercih ettiği de şerhte verilen bilgiler arasındadır.[17]

12. Nesefî, A.g.e., vr.117a.
13. Nesefî, A.g.e., vr.118a. Ayrıca bk. Tancî, A.g.m., s.7; M.Şerefeddin, Türk Kelâmcıları, D.F.İ.F.Mecmuası, sayı: 23, s.5-8.
14. Bk. Ebû Seleme es- Semerkandî, Cümelü Usûli'd-Dîn, Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa Böl. nr: 1648/1, vr.16b; Fuat Sezgin, GAS, I, 607.
15. Hayatı hk.bk. İbn Ebi'l-Vefâ el- Kuraşî, A.g.e., II, 570; İbn Kutluboğa, A.g.e, s.41; Kefevî, A.g.e., vr.111b-112a; Temîmî, A.g.e., vr.421a-421b; Leknevî, A.g.e.,s.65.
16. Bk. Şerhu Cümeli Usûli'd-Dîn, Süleymaniye Ktp.Şehit Ali Paşa Böl. nr: 1648/2, vr.159b-160a.
17. Şerhu Cümeli Usûli'd-Dîn, vr.161a.

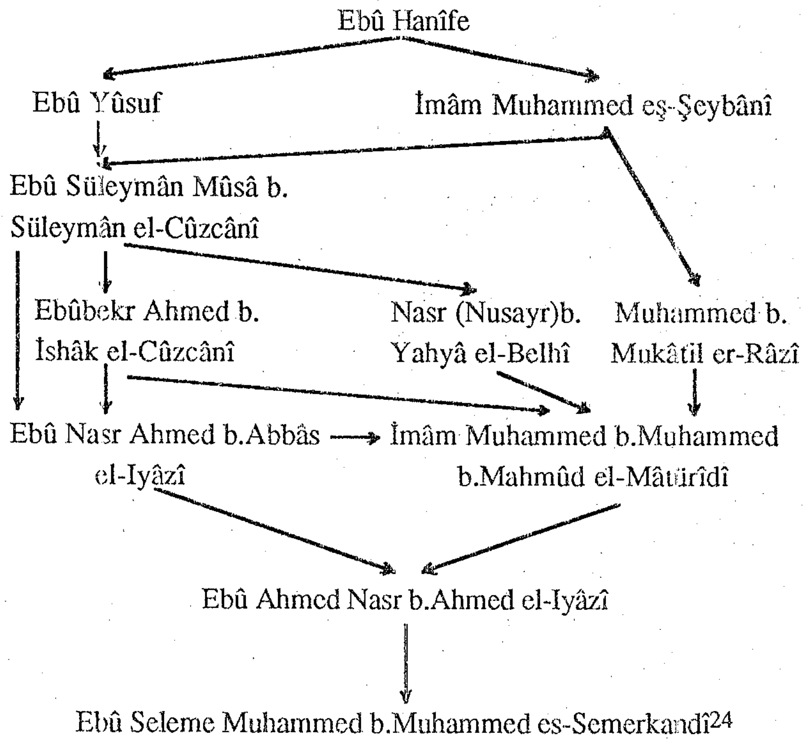
Yine şerhten edindiğimiz bilgiye göre O, çeşitli seçkin alimlerden edindiği kelâmî bilgilerin zabta geçirilmesi için de gayret göstermiştir.[18]

Kaynaklar, O'nun doğum ve ölüm tarihleri hakkında herhangi bir bilgi vermezler. Ancak hanefî tabakât kitaplarından öğrendiğimiz bilgiler ışığında, hocasının kardeşi olan Ebû Bekr Muhammed b.Ahmed el-Iyâzî'nin[19] 361/971 de öldüğünü dikkate alır, hocası Ebû Ahmed Nasr b.Ahmed el-Iyâzî ile, Ebû Seleme'nin mutlak fakih olduğunu söyleyen Ebu'l-Hasan er-Rustuğfenî'nin, Mâtürîdî'nin öğrencisi ve arkadaşları olmasını göz önünde bulundurursak, müellifimizin hicrî IV. asrın ikinci yarısında yaşamış ve vefat etmiş olabileceğini söylememiz mümkündür.[20]

Kaynaklar, Ebû Seleme'nin hocasının Ebû Ahmed Nasr b. Ahmed el-Iyâzî olduğu konusunda müttefiktir. Ebû Ahmed Nasr b.Ahmed el-Iyâzî, hem İmam Mâtürîdî'den[21], hem de babası Ebû Nasr Ahmed b.Abbâs el-Iyâzî'den öğrenim görmüştür.[22] Ebû Nasr Ahmed b.Abbâs el-Iyâzî de, Mâtürîdî'nin hem hocası olmuş, hem de O'nunla birlikte Ebûbekr Ahmed b.İshâk el-Cûzcânî'den fıkıh okumuştur.[23] Bir diğer ifadeyle Ebû Seleme Mâtürîdî'nin öğrencisinin öğrencisidir. Müellifimizin İmam Mâtürîdî ile direkt münasebetini gösteren bir bilgi yoktur. Fakat Mâtürîdî'nin görüşlerinin sağlam bir müdafii ve tabii olduğu, seçtiği tabirlerde bile O'nun etkisinde kaldığı görülmektedir.

Biz, daha iyi anlaşılabilmesi için Ebû Seleme'nin ilim silsilesini şematik olarak vermeyi uygun bulduk.

18. A.g.e., vr.160a.
19. Hayatı hk.bk. Nesefî, A.g.e., vr. 118b; İbn Ebi'l-Vefâ el-Kuraşî, A.g.e., III, 36; Kefevî, A.g.e., vr.112b; Temîmî, A.g.e., vr.494a; Leknevî, A.g.e., s.156.
20. Fuat Sezgin de O'nun, hicrî IV.asrın ikinci yarısında yaşamış olabileceği kanaatındadır. Bk. GAS, I, 607.
21. Nesefî, A.g.e., vr.118a.
22. İbn Ebi'l-Vefâ el-Kuraşî, A.g.e., III, 535; Kefevî, A.g.e, vr.104b; Temîmî, A.g.e., vr. 691a; Leknevî, A.g.e., s.220.
23. Bk. Nesefî, A.g.e., vr. 117b, 118b; İbn Kutluboğa, A.g.e., s.59; Kefevî, A.g.e, vr.104b; Taşköprîzâde, A.g.e, s.55,56; Temîmî, A.g.e., vr.615b



Ebû Seleme Muhammed b.Muhammed es-Semerkandî[24]

24. Silsilede ismi geçen şahıslar hakkında bk.Nesefî, Tebsıratü'l-Edille,vr.117a-119a; Muvaffak b.Ahmed el-Mekkî, Menâkıbu'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe, Hindistan,1321; Kerderî, Menâkıbu'l-İmâmi'l-A'zam, Hindistan, 1321; İbn Ebi'l-Vefâ el-Kuraşî, el-Cevâhiru'l-Mudiyye, Mısır, 1399/1976; İbn Kutluboğa, Tâcu't-Terâcim, Bağdâd,1962; Kefevî, Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr, Bursa Eski Eserler Ktp. Hüseyin Çelebi Böl. nr: 811; Taşköprîzâde, Tabakâtü'l-Fukahâ, Mûsul,1380/1961; Temîmî, et-Tabakâtü's-Seniyye, Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa Böl. nr: 1906; Zebîdî, İthâfu's-Sâdeti'l-Müttakîn bi Şerhi Esrâri İhyâi Ulûmi'd-Dîn, II, 5, Mısır, ts.; Leknevî, el-Fevâidü'l-Behiyye, Mısır, 1324.

Ebû Seleme'nin ilim silsilesi eserinin sonunda ise şöyle verilmektedir: Ebû Seleme- Nasr b.Ahmed el-Iyâzî-Ebûbekir Ahmed b.İshâk el-Cûzcânî-Ebû Süleymân Mûsâ b.Süleymân el-Cûzcânî-İmam Muhammed eş-Şeybânî-İmâm Ebû Hanîfe.[25]

Görüldüğü üzere burada Ebû Ahmed Nasr. B. Ahmed el-Iyâzî'den sonra, babası Ebû Nasr el-Iyâzî yoktur. Muhtemelen müstensih onun adını atlamıştır. Zira kaynaklar Ebûbekr el-Cûzcânî'den okuyanın Ebû Ahmed Nasr b.Ahmed el-Iyâzî değil, Ebû Nasr Ahmed b.Abbâs el-Iyâzî olduğunu belirtirler.

25. Bk. Ebû Seleme, Cümelü Usûli'd-Dîn, Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa Böl. nr: 1648/1, vr.16b. (Eser bundan sonra "CUD", şerhi de "Şerh" şeklinde kısaltılarak verilecektir.

III- CÜMELÜ USÛLİ'D-DÎN İSİMLİ ESERİ

Ebû Seleme'nin bilinen tek eseri vardır: Cümelü Usûli'd-Dîn.[26] Dünyada tek nüshası bulunan [27] bu eser, Süleymaniye Kütüphenesi Şehit Ali Paşa Bölümü 1648/1 numarada kayıtlıdır. 16 varak hacminde olan eser arabçadır. 165x121 mm. ebadındaki eserin her sayfası 15 satırdır. Eserin istinsahının hicrî 677 yılı zilhicce ayının 5. günü tamamlandığı anlaşılmaktadır.[28]

Mâtürîdiye kelâmını özlü, derli-toplu bir biçimde veren eser, adından da anlaşılacağı üzere dinin temel prensiplerini (usûl-i dîn) vecîz bir şekilde veren cümlelerden oluşmuştur.

Aynı kütüphane ve aynı numaralı mecmuada ikinci kitap olarak eserin bir şerhi de bulunmaktadır.[29] Bu şerhin başında, birkaç yapraklık kısım eksik ve kopuk olduğu içn müellifi bilinmemektedir. Yazı karakteri, metin ile şerhin aynı müstensih elinden çıktığı intibaını vermektedir.

Eserin kapak sayfasında bulunan "Şerhu'l-Cümeli'l-Kelâmiye min Kütübi'l-Mâtürîdiye" ismi, eserin kendisi yerine şerhe ait olsa gerektir. Kapaktaki bir başka notta ise, şerhin başında bir kısmın eksik olduğu

26. Kâtip Çelebi, Keşfu'z-Zunûn, I, 601, Fuat Sezgin, GAS, I, 607.
27. Fuat Sezgin, GAS, I, 607.
28. Şerh, vr.168b.
29. Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa Böl. nr: 1648/2, vr.17a-168b.

belirtilmektedir.

İncelendiğinde görüleceği gibi Cümelü Usûli'd-Dîn'in eldeki tek nüshası maalesef eksiktir. Meselâ tekvîn sıfatı konusuna çok kısa temas etmesi, bu konuya temas ederken hiç başlık koymadan Allahın Kelâm sıfatı meselesine girmesi, bu konudaki bilgilerin de çok eksik olması[30], onun nâtamâm olduğunu gösteren hususlardandır. Eserin eksik olduğu, şerh ile mukayese edildiğinde de görülecektir. Zira tekvin bahsinde, metinde bulunmayan ama şerhte müellife atfedilen kısımlar vardır.[31] Yine şerhte, tekvinden sonra iki müstakil başlık bulunmaktadır:

1. Allaha Mekân isnadının ortadan kaldırılması (vr.57b-60a)
2. Kur'ân (vr.60a-63b) [32]

Şerhin, Ebû Seleme'ye ait olmadığı kesindir. Ebû Seleme'den sonra yaşamış bir müellife ait olması gerekir. Zira şârih, kendi sözünü zikrederken "kâle'ş-Şeyh" ifadesini, Ebû Seleme'ninkini verirken "kavluhû..." (O'nun..... sözü,) ifadesini kullanmaktadır. Ayrıca, Allah Taâlânın birliğinin (tevhîd) isbâtı konusuna temas ederken şöyle bir ifadeye rastlıyoruz.

"Şeyh (Şârih) dedi ki: Müellif, fakîh (Ebû Seleme) nin -Allah O'na rahmet etsin- "Âlemin muhdisinin (yaratıcısının) birden fazla olması câiz de değildir, vâcib te değildir" şeklinde zikrettiği şey..."[33] Bu ifadede müellif üçüncü şahıs olarak zikredilmektedir. Ayrıca şârihin müellif için söylediği "Allah O'na rahmet etsin" ifadesinden müellifin

30. Bk. CUD, vr.6b.
31. Şerh, vr. 56b-57a.
32. Merhum Prof. Muhammed b.Tâvît et-Tancî de eserin eksik olduğuna işaret eder. Bk.A.g. makale, s.7,7 nolu dipnot.
33. Şerh, vr.44a

öldüğü anlaşılmaktadır. Yine şerhte, müellifin hayatından söz edilirken "rahimehullah" "Allah O'na rahmet etsin" ifadesi tekrarlanmaktadır.[34] Şerhin, inanı, kalbin tasdiki ve dilin ikrarı olarak tarif etmesi, de şerhin yazarının Ebû Seleme olmadığını ortaya koyan bir başka unsurdur.[35]

Eserin İhtiva Ettiği Konular:

Eserde konu başlıkları "el-Kavl fî..." ".....hakkında söz" şeklinde ifade edilmiş ve kırmızı mürekkeble yazılmıştır. Eserin ele aldığı konuların fihristi ve aynı konuların şerhte bulunduğu sayfalar aşağıdadır.

1. Giriş, eserin yazılış sebebi, adı, konusu, bilgi, çeşitleri, bilgi elde etme yolları, vâcib, mümkin, mümteni', doğru olarak inanılması gereken hususlar

Metin: vr.1^{a}-3^{a}

Şerh: vr.18^{a}-25^{a}

2. Âlemin hudûsu ve onun bir Muhdis'i olduğunun isbatı

Metin: vr.3^{a}-4^{a}

Şerh: vr.25^{a}-42^{b}

3. Allahın Birliğinin isbatı

Metin: vr.4^{a}-4^{b}

Şerh: vr.42^{b}-45^{b}

4. Allahın Sıfatlarının isbatı

Metin: vr.4^{b}-5^{a}

Şerh: vr.45^{b}-48^{b}

34. Şerh,vr.160^{a}.
35. Müellif ile şârihin imân tarifini mukayese için bk. CUD, vr.2^{b}, 10^{a}; Şerh, vr.29^{a}.

5. Allahın birliğini tanıma

Metin: vr.5^{a}-5^{a}

Şerh: vr.48^{b}-49^{a}

6. Allahın sıfatlarını tanıma

Metin: vr.5^{a}-6^{b}

Şerh: vr.49^{a}-55^{b}

7. Tekvînin mükevvenden başka olması

Metin: vr.6^{b}-6^{b} (eksik)

Şerh: vr.55^{b}-57^{b}

8. Allaha mekân isnadının ortadan kaldırılması

Metin: Bu bahis eldeki metinde yoktur.

Şerh: vr.57^{b}-60^{a}

9. Kur'ân

Metin: vr.7^{a} da çok kısa bir bilgi vardır. Baş tarafı eksiktir.

Şerh: vr.60^{a}-63^{b}

10. İmkânsız (muhâl) ve yalan (kezib)

Metin: vr.7^{a}-7^{b}

Şerh: vr.63^{b}-65^{b}

11. Kader

Metin: vr.7^{b}-8^{b}

Şerh: 65^{b}-70^{b}

12. Aslah

Metin: vr.8^{b}-9^{b}

Şerh: vr.70^{b}-73^{a}

13. İstitâat

Metin: vr.9^{b}-10^{a}

Şerh: Şerh bu konuya hiç temas etmemektedir.

14. İman ve ma'rifet
Metin: vr.10^{a}-11^{a}
Şerh: vr.73^{a}-82^{b}
15. Emir, nehy, va'd ve vaîd
Metin: vr.11^{a}-13^{a}
Şerh: vr.82^{b}-116^{a}
16. Allahın Âhirette görülmesi
Metin: vr.13^{a}-13^{a}
Şerh: vr.116^{a}-122^{a}
17. Peygamberlik
Metin: vr.13^{a}-14^{a}
Şerh: vr.122^{b}-132^{a}
18. Devlet başkanlığı
Metin: vr.14^{a}-15^{a}
Şerh: vr.132^{a}-153^{a}
19. Kur'ân hakkında duraklama
Metin: vr.15^{a}-15^{a}
Şerh: vr.153^{a}-154^{b}
20. Kur'ânın müteşâbihi
Metin: vr.15^{a}-16^{b}
Şerh: vr.154^{b}-158^{a}
21. Ma'dûm
Metin: vr.16^{b}-16^{b}
Şerh: vr.158^{a}-159^{b}

Şerhin daha sonraki sayfalarında Ebû Seleme, hocaları, ilim silsilesindeki şahıslar, Ehl-i Sünnet, Fırka-i nâciye vb. konular hakkında bilgi vardır. (vr.159^{b}-168^{b}).

فهرس الكتابين : جمل اصول الدين وشرح جمل اصول الدين
(المكتبة السليمانية قسم شهيد على باشا ، ١٦٤٨)

جمل اصول الدين	الشرح	
١ أ	١٨ أ	القول في جمل من اصول الدين
٣ أ	٢٥ أ	القول في اثبات حدث العالم وان لها محدثا
٤ أ	٤٢ ب	القول في اثبات التوحيد
٤ ب	٤٥ ب	القول في اثبات الصفات
٥ أ	٤٨ ب	القول في معرفة الوحدانية
٥ أ	٤٩ أ	القول في معرفة صفاته
٦ ب	٥٥ ب	القول في التكوين انه غير المكون
—	٥٧ ب	القول في نفي المكان
٧ أ	٦٠ أ	القول في القرآن
٧ أ	٦٣ ب	القول في المحال والكذب
٧ ب	٦٥ ب	القول في القدر
٨ ب	٧٠ ب	القول في الاصلح
٩ ب	—	القول في الاستطاعة

١٠ أ	٧٣ أ	القول فى الايمان والمعرفة
١١ أ	٨٢ ب	القول فى الامر والنهى والوعد والوعيد
١٣ أ	١١٦ أ	القول فى الرؤية
١٣ أ	١٢٢ ب	القول فى الرسالة
١٤ أ	١٣٢ أ	القول فى الامامة
١٥ أ	١٥٣ أ	القول فى الوقف فى القرآن
١٥ أ	١٥٤ ب	القول فى متشابه القرآن
١٦ ب	١٥٨ أ	القول فى المعدوم

CÜMELÜ USÛLİ'D-DÎN TERCÜMESİ

Rahman Ve Rahim Olan Allahın Adıyla

Fakîh Ebû Seleme Muhammed b.Muhammed -Allah ondan, anababasından ve bütün müslümanlardan razı olsun- şöyle dedi:

Hamd, kulların yaptıkları hamde lâyık olan Allaha mahsustur.(Yâ Rab) sen böyle bir hamdi sever ve ondan hoşnut olursun. Salât ü selâm da, şimdiye kadar yapılan ve ebediyete kadar yapılacak olanlar sayısınca, yaratıkların en hayırlısı Muhammed (a.s)a -nitekim O, bu selâma lâyıktır-, ailesine, bütün peygamberlere ve salih kullarına olsun. Biz, Allahtan başarı ve bizi kendisine yaklaştıracak hususlarda yardım istiyor, günah ve hatalardan korumasını niyaz ediyoruz. O, dilediğine güç yetirendir.

-Allah sana takva ihsan etsin- Benden, özet ve toplu bir biçimde dinin temel prensiplerini sana yazmamı, dinin hükümlerini veciz bir şekilde ortaya koymamı istemiştin. Dinin temel prensip ve hükümlerinin, doğruya inanmak, farz olanı îfa ve günahlardan sakınma olduğunu bil. Bunlara ise ancak bilgi ile ulaşılır. O halde bilgi, kullara gerekli olan ilk farzdır. Çünkü doğruya inanmak, farîzayı îfa ve günahlardan sakınmaya bilgiden başka bir şeyle ulaşılamaz.

GİRİŞ

Bilgi

Kaideye göre, bilgilerin hepsi açık ve zahir olsaydı, asla bilgisizlik olmazdı. Eğer bilgilerin tamamı kapalı ve gizli olsaydı o zaman da asla bilgi olmazdı. Alemde, hem bilgi hem de bilgisizlik birlikte var olduğuna göre, bilgilerin bir kısmının açık ve zâhir, bir kısmının da kapalı ve gizli olduğu anlaşılmış olur. Gizli olanın, bir başka gizli ile idrak edilemeyeceği bilinen bir gerçektir. Çünkü bu da, o gizlinlin bir benzeri ve dengidir. O da (açık olmak için) bir başkasına ihtiyaç duyacaktır. Bu zincirleme sonsuza kadar sürüp gidecektir. (Teselsül ise batıldır).[1] Öyleyse gizlinin, açık olan bilgi ile idrak edileceği ortaya çıkmıştır.

1. Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre sonradan meydana gelen olayların (hâdislerin) ve mümkin varlıkların birbirinin sebebi olarak geriye doğru sonsuz bir şekilde devam etmesi fikri (teselsül) yanlıştır. Teselsül ve iptali için bk. Teftâzânî, Şerhu'l-Akâid, s.59-60; Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, I, 535 vd.; Devvânî, Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye, I, 81-82; Tehânevî, Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn (Bundan sonra kısaca Keşşâf diye zikredilecektir), I, 689-693.

Bilgi Edinme Yolları

Kaideye göre, bilgi edinmenin yolları, duyu organlarının müşahedesi (ıyân), haber ve akıldır.[2] Müşâhede (ıyân), beş duyu ile idrak olunur. Tadılan şeyler ağızla, kokular burunla, görülen şeyler gözle, dokunulan şeyler de el vb. ile idrak olunur. Sağlam duyulara sahip olan ve normal düşünebilen kimselerin, duyu organlarının idrak sahasına giren hususlarda, herhangi bir ihtilâfı yoktur. Duyu organlarının idrakini inkâr eden, bunu kabule zorlanır ve kendisiyle tartışılmaz. Çünkü böyle biri kendisinin bir insan olduğuna, aklının bulunduğuna dair bilgiyi, inkârını ve ikrârını gerçekleştirememektedir. O, bunları başkası vasıtasıyla da gerçekleştiremez. O halde hak ve batılı da gerçekleştiremez. Tartışma ancak, hakkı batıldan ayırıp ortaya koymak için yapılır. Kişinin kendisinde, duyu organı ile böyle bir bilginin gerçekleşmeyeceği düşüncesi var olunca, onunla tartışmanın manası da yoktur.[3]

İşitme duyusunun durumu da böyledir. Haber, işitme duyusuyla

2. Ehl-i Sünnet kelâmcıları bilgi edinme yolları konusunda fikir birliği içerisindedirler. İmam Mâtürîdî, eşyanın hakikatlarına dair bilgiye ulaşmanın yolunun, müşahede (ıyân), haber ve aklın tefekkürü (nazar) olmak üzere üç olduğunu kaydeder. K.et-Tevhîd, s.7. Müellif Ebû Seleme, Mâtürîdî gibi, duyu organının müşahedesi manasına "ıyân" tabirini kullanmakta, O'nun, diğer bazı konularda olduğu gibi, bu kelimenin seçiminde de imamı ve hocasının hocası olan Mâtürîdî'nin etkisinde kaldığı görülmektedir.
3. Müellif isim zikretmese de Sofistâiyye ile tartışmanın uygun olmayacağı, tartışmanın ancak doğru ile yanlışı açık seçik ortaya koymak için gerekli olduğu kanaatındadır. Bilindiği gibi Sofistler, eşyanın hakikatı ile eşyanın hakikatına dair bilgilerin gerçekliğini inkâr etmişler; sünnî kelâmcılar, bu yüzden onlarla tartışmak yerine, eşyanın hakikatını ikrara mecbur bırakmak için, kendilerini acı veren bir şeyle dövmenin daha uygun olacağı fikrini ileri sürmüşlerdir. Bk. Mâtürîdî, A.g.e., s.7; Sâbûnî, el-Bidâye, s.17; Teftâzânî, A.g.e., s.25.

idrak olunur. İşitme duyusu, daha önce açıkladığımız beş duyudan biridir. İşitme duyusunun hükmü de diğer duyuların hükmü gibidir. O halde haberleri inkâr eden, işitme duyusunu inkâr eden gibidir. Ancak şu kadar var ki, haber bazen doğru bazen yalan olabilir. Aleyhinde bir delil bulunmadıkça haberin doğruluğu üzerinde tevakkuf edilmez.

Akıl ile, duyu organlarının müşaheleri ve haberlerin hakikatları ile bu ikisinin hükmü idrak olunur. Aklın bilgi edinme vasıtası oluşunu inkâr eden, daha önce açıkladığımız şekilde, duyu organının müşühedesini ve haberleri inkâr edenler zümresine katılmış olur. Allah en iyi bilendir.

Genellikle, inancın üç kısma ayrıldığını söyleyebiliriz: Aklen vâcib, mümkin (câiz) ve mümteni' (imkânsız)[4]. Vâcib, nimet veren Allahı tanıma ve O'na şükretme; mümteni' de, nimet veren Allahı tanımama ve O'na nankörlük etme gibi hususlardır. Mümkin ise, namazların ve zekâtın ölçüsünü belirlemek gibi dini esasların miktarları ile alâkalı hususlardır. Akıl, mümkini, vâcib ve mümteni' olana yöneltmede yetersiz kalınca; mümkin olan hususları açıklamak, mümkini vâcib ve mümtenie yöneltmek için, eşyanın hakikatlarını insanlara öğretecek bir peygamberin varlığına ihtiyaç duyulması zarûrîdir. Şurası bilinen bir gerçektir ki, peygamberler, aklen vâcib olanı pekiştirmek (te'kîd), aklen imkânsız olanın meydana gelemeyeceğini ortaya koymak ve aklen mümkin olanı açıklamak suretiyle, doğruluklarını ve günahtan korunmuş olduklarını gösteren apaçık deliller ve mucize işaretlerle gelmişlerdir. Çünkü Allahın delilleri birbiriyle çelişmez. Allah Taâlâ şöyle buyurmuştur: "Eğer O (Kur'ân), Al-

4. Akıl, varoluş kavramı ile ilgili olarak üç türlü hüküm verir. Eğer bir şeyin varlığı zarurî olursa ona vâcib, varlığı ile yokluğu eşit olursa mümkin ve câiz, yokluğu zarûrî varlığı imkânsız olursa mümteni', muhâl veya müstahîl denilir. Bk.Âmidî, el-Mübîn, s.79; Cürcânî, et-Ta'rîfât, s.230-231,249; Tehânevî, A.g.e., II, 1336, 1353 vd., 1441 vd.; Harpûtî, Tenkîhu'l-Kelâm, s.32 vd.; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, I, 246-252.

lahtan başkası tarafından gönderilmiş olsaydı, onda pekçok aykırılıklar bulurlardı."[5]

Doğru Olarak İnanılması Gereken Hususlar

Doğru olarak inanılması gereken hususlarla ilgili temel kaide şudur: Allah Taâlâ birdir ve sıfatlarını inkâr (ta'tîl) söz konusu olmaksızın, gerçek manada, kendisini ezelde nitelediği sıfatların hepsi ile muttasıftır. O, ezelde olduğu gibidir ve ebediyen de öyle olacaktır. Benzeri ve dengi olmaktan münezzehtir. O'nun zâtı ve sıfatları, yaratıkların zât ve sıfatlarına benzemez. O'nu, cismânî güçlere, duyu organlarının arzu ve yanlış idrakine dayalı tasavvurlar (vehm) kuşatamaz, akıllar (fehm) idrak edemez.[6] "O'nun gibi hiçbir şey yoktur. O işitendir, görendir"[7] Allah Taâlâ dışında kalan her varlık, O'nun kudreti, kazası (hüküm ve yaratması) ve dilemesi altındadır. Allah, varlıkları ezeldeki ilmine göre yaratmıştır. Haklarında Allahın yaratması cereyan etmiş, hükmü ve iradesi geçerli olmuştur. Çünkü O, ezelî ilmiyle olacak olanı bilmiş, sonra dilemiş, bildiği şeyin olmasına hükmetmiş, hükmettiği de olmuştur. O, dilediğini yapar ve istediğine hükmeder. "O, yaptığından sorumlu değildir. Onlar ise sorumlu tutulacaklardır."[8]

İman, daha önce açıklanan inanç esaslarına uygun olarak, Allahı ve peygamberlerin Allah katından getirdiklerini tasdik etmektir. Bunun

5. en-Nisâ', 4/82.
6. "Vehm, cismânî kuvvetleri harekete geçiren şey, yani nefsin hevâsı, arzu ve meyli demektir. Ve tıpkı cismânî kuvvetlerin akla zıt oluşu gibi, o da akla zıttır ve akılla çatışır. Akılla çatışan vehm yanlış cismânî güçlere râcîdir. Fehm ise akla râcîdir." Bk.Şerhu Cümeli Usûli'd-Dîn (Bundan sonra Şerh diye kısaltılacaktır), vr.23b. Ayrıca bk.Âmidî, A.g.e., s.105; Cürcânî, A.g.e., s.169, 255; Hey'et, el-Mu'cemu'l-Felsefî, s.141, 215.
7. eş-Şûrâ, 42/11.
8. el-Enbiyâ, 21/23

hepsi de ihlâs kelimesi olan "Allahtan başka tanrı yoktur. Muhammed (a.s), O'nun elçisidir" sözünün açıklanmasıdır. Çünkü Hz.Muhammed'in peygamberliğini mutlak olarak tasdik etmek, bütün peygamberleri, kitapları ve inanılması gereken hususların tamamını tasdik etmektir. Zira Hz.Peygamber (S.A.V), din (tevhîd, marifet, iman ve islâm)[9] açısından, peygamberlerin ve kitapların tasdik edilmesi prensibini getirmiştir. Şanı Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "Allah, Nûh'a buyurduğu şeyleri size de din olarak buyurmuştur."[10] Başarı Allahtandır.

9. Bk.Şerh, vr.33a
10. eş-Şûrâ, 42/13

BİRİNCİ BÖLÜM

İLÂHİYÂT BAHİSLERİ

I- ÂLEMİN HUDÛSU VE ONUN BİR MUHDİSİ[1] OLDUĞUNUN İSBATI

Âlemin sonradan yaratılmış olmasının (hudûs, hades) delili, yine âlemde bulunan bölünme ve bir araya gelme gibi yaratılmışlık belirtileridir. Bu tip yaratılmışlık belirtileri, kendilerini bir araya getiren veya bölen bir varlığın mevcudiyetini göstermektedir. Yaratılmışlık belirtileri, kendi başlarına var olmuş olsalardı, hepsi, ya bölünmüş ve parçalanmış veya birleşik ve bir arada olurlardı. Âlemde her ikisinin birden varlığı sabit olunca, bunların, bölünme ve bir araya gelme hal-

1. Kelâmcılara göre, hudûs ve hades kelimeleri, sonradan yaratılmış olmak, yokken sonradan var olmak, varlığının başlangıcı olmak, varlığından önce bir yokluk söz konusu olmak demektir. Böyle olan varlığa da hâdis veya muhdes varlık denir. İslâm Filozoflarına göre ise, hudûs, varlığı kendinden olmamak, var olmak için bir sebebe muhtaç olmak demektir. Kelâmcılar meseleye zaman, filozoflar ise zât açısından bakmaktadırlar. Kelâmcılara göre hudûsun zıddı olan kıdem, varlığının başlangıcı olmamak, kendinden önce bir yokluk söz konusu olmamak, ezelî olmak demektir. Filozoflar kıdemi, varlığı başkasından olmamak diye tanımlarlar. Kelâmcılara göre âlem, hem zât hem de zaman açısından hâdistir. Filozoflara göre, zât açısından hâdis, zaman itibariyle kadîmdir. Muhdis kelimesi, yaratan, var eden, vücûda getiren manalarınadır. Kelâmcılar, muhdis-i âlem tabiri ile âlemin yaratıcısı olan Allahı kastederler. Hudûs ve kıdem konusunda bk.Sâbûnî, el-Bidâye, s.20; Âmidî, el, Mübîn, s.118-119; Teftâzânî, Şerhu'l-Akâid, s.47; Cürcânî, et-Ta'rîfât, s.82, 172-173; Tehânevî, Keşşâf, I, 278; II, 1211 vd; Harpûtî, Tenkîhu'l-Kelâm, s.30-32; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, I, 274 vd.

lerinden birini dilediği şekilde düzenleyen bir idareci (müdebbir)nin varlığı sebebiyle böyle olduğu bilinmiş ve anlaşılmış olur. Çünkü müşahede ettiğimiz âlemde, nasıl ki bir kâtib olmadan bir kitabın, bina yapan bir usta olmadan binanın varlığı söz konusu olamıyorsa, biraz önce anlattığımız, bir arada bulunan ve bölünmüş varlıklar da, ancak bir araya getiren ve bölen bir varlık sebebiyle böyle olabilirler. Çünkü cisimler, hareket, durgunluk (sükûn) ve benzeri -hadesten ibaret olan- bekâsı olmayan arazlardan[2] hâlî değildir. Cisimlerin, hâdis olan arazlardan ayrı kalması ve hâric olması düşünülemeyince, hâdis varlıktan önce bulunamayan da, kendisi gibi bir başka hâdis olmuş olur. Âlemde ancak, mağlûb, hüküm altına alınmış, değişen, artan, eksilen, sonradan meydana gelen ve yok olan âciz, zayıf ve muhtaç şeylerin var olduğu görülünce; özellikle de maksûd olan (âlemin yaratılmasında gözetilen temel hedef ve gâye durumunda bulunan), kendisi dışındakiler tabi durumunda olan insan[3] bile bu özelliğiyle, kendisinin dengini yaratmaya, bazı organlarını artırmaya kadir olamayınca, bir

2. Âlem, Allah Taâlâdan başka her varlığa verilen bir genel isimdir. Âlem, aynlar ve arazlardan meydana gelmiştir. Ayn, kendi başına boşlukta yer işgal eden ve arazları taşıyan, arazlara konu teşkil eden şey demektir. Aynlar, eğer bileşik olursa cisim, bir tek atom halinde bulunursa cevher adını alır. Araz, boşlukta müstakillen yer tutamayan, var olmak için kendini taşıyacak bir cevher ve cisme muhtaç olan şey demektir. Renkler, tatlar, kokular ve oluşumlar birer arazdırlar. Bk.Bâkıllânî, K.et-Temhîd, s.17 vd.; Bağdâdî, Usûlü'd-Dîn, s.33 vd.; Ğazzâlî, el-İktisâd, s.15; Sâbûnî, A.g.e., s.19; Âmidî, A.g.e., s.99,109-110; Teftâzânî, A.g.e., s.46 vd.; Cürcânî, A.g.e., s.76,79,145,148; Tehânevî, A.g.e., I, 203,256; II, 986,1053,1073.
3. Şârihin de belirttiği gibi (vr.39b), âlemin yaratılmasının esas hedefi, insandır. İnsan, maksûd, matlûb ve gâye varlıktır. Diğer varlıklar onun emrine ve hizmetine amâde kılınmıştır. Nitekim, "O Allah, yerde ne varsa hepsini sizin için yaratandır" (el-Bakara, 2/29), "Geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize sundu" (en-Nahl, 16/12), "Göklerde ne var, yerde ne varsa hepsini sizin emrinize amâde kıldı" (el-Câsiye, 45/13) âyetleri vb. âyetlerde kastedilen mana da budur.

şeyi yokluktan varlığa çıkarmayı, kendisinin başlangıçtaki yaratılışının iç yüzünü zihnen dahi tasavvur edemeyince, bütün bunların, ancak kendilerini idare eden bir âlimin ve kudret sahibinin eseri olarak meydana geldiği anlaşılacaktır. Söylediklerimizle, âlemin sonradan yaratılmış olduğu ortaya çıkınca, onun bir yaratıcısının olduğu kesinlik kazanır. Çünkü hâdis, ancak bir yaratıcı ile var olabilir.

Âlemin âciz olduğuna dair söylediklerimiz, onun, bir kudret sahibi vasıtasıyla var olduğunu gösterir. Yine âlemdeki san'at, onun bir yaratıcısının (sâni'); değişiklik, değişikliği yapan bir varlığın (muğayyir); idare ve düzen, bir idareci ve düzenleyicinin (müdebbbir); ihtiyaç ta ihtiyacı gideren bir varlığın (kayyim) mevcudiyetini gösterir. Allah Taâlâ buyurur ki: "Yakîn sahibi kimseler için yeryüzünde de, bizzat kendilerinizde (yaratılışınız) de (Allahın varlığına dair) pek çok delil vardır. Hâlâ görmez misiniz?"[4]

Biz, önceden yokken sonradan var olan bir şeyin şu ihtimallerden hâlî olmadığını görürüz:

A. Bu şey ya kendiliğinden (binefsihî) var olmuştur.

B. Veya bir başka sebep vasıtasıyla var olmuştur.

C. Yahut hem kendiliğinden hem de bir başka sebep vasıtasıyla var olmuştur.

D. Veyahut ta ne kendiliğinden, ne de bir başka sebeple var olmuştur.

İmdi, hâdis bir şeyin kendiliğinden var olması (1.ihtimal), aklen mümkin değildir. Çünkü kendiliğinden var olsaydı, şu zamanda var olması, bir başka zamanda var olmasından daha uygun ve tercih edilebilir olmazdı.[5] Böyle olunca da o şeyin, ezelî olması gerekir. Halbuki onun sonradan yaratılmış olduğu ortaya çıkmıştı. Öyleyse bu ihtimal

4. ez-Zâriyât, 51/20-21
5. İmâm Mâtürîdî, K.et-Tevhîd, s.17 de şöyle demektedir: "Âlemin bir yaratıcısı olduğunun ikinci delili de şudur: "Şayet âlem kendiliğinden var ol

batıldır. Eğer hâdis bir şeyin kendiliğinden var olması aklen mümkin olsaydı, o şey kendisinin yaratıcısı olmuş olurdu. Halbuki kendisinin yaratıcısı olması mümkin değildir. Çünkü yok olan (ma'dûm), şey (var olan, varlık) değildir. Şey olmayanın, bir şeyi ve var olanı yaratması mümkin değildir.

O şeyin, ne kendiliğinden ne de bir başka sebeple var oluşu (4.ihtimal) da aklen câiz değildir. Çünkü böyle bir ihtimal, o şeyin var olmamasını gerektirir. Bir şeyin, ister kendiliğinden, ister ne kendiliğinden ne de bir başka sebeple vücûda gelmesi ihtimalleri yanlış olunca; onun, bir başka sebep vasıtasıyla var olduğu (3.ihtimal), bu başka şeyin, onun yaratıcısı (muhdis) olduğu ortaya çıkar.[6] Allah en iyi bilendir.

saydı, şu vakitte var olması, bu vakitte var olmasından, şu hal üzere var olması, bu hal üzere var olmasından, şu özellik üzere var olması, bu özellik üzere var olmasından daha isabetli, daha uygun ve daha elverişli olmazdı. Âlem farklı durumlarda ve özelliklerde olunca, âlemin kendiliğinden var olmadığı ortaya çıkar." Müellif Ebû Seleme, görüldüğü gibi, Mâtürîdî'nin ifadelerini tekrarlamaktadır.

6. Görüldüğü gibi müellif, bu istidlâlde 3.ihtimali iptal etme gereğini duymamıştır. Çünkü bir şeyin hem kendiliğinden hem de bir başka sebep vasıtasıyla var olması ihtimalini iptal etmeyi lüzümsuz ve zaid görmesi muhtemeldir. Zira böyle bir ihtimal, hâsılı tahsîl olmaktadır. Bir eser üzerinde, iki hakiki müessirin tesirinin söz konusu olamayacağı apaçık bir gerçektir. Bk.Beyâzî, İşârâtü'-Merâm, s.97; İzmirli, A.g.e., II, 96-97. İslâm düşüncesinde, Allahın varlığını delillendirebilmek (isbât-ı vâcib) için pek çok delil kullanılmıştır. Bu delillerin en meşhurlarından biri olan hudûs delili, daha ziyade sünnî kelâmcılar tarafından kullanılmıştır. Müellifimiz Ebû Seleme de bir Mâtürîdî kelâmcısı olarak, hudûs delilini kullanmış ve âlemin sonradan yaratılmış olduğundan hareketle, onun yaratıcısını delillendirme sonucuna ulaşmıştır. Hudûs delili hakkında geniş bilgi için bk. Mâtürîdî, A.g.e., s.17 vd.; Pezdevî, Usûlü'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâid, trc. Şerafeddin Gölcük), s.21-26; Ğazzâlî, A.g.e., s.15 vd.; Teftâzânî, A.g.e., s.46-59; Beyâzî, A.g.e., s.86; İzmirli, A.g.e., II, 10 vd.; Bekir Topaloğlu, İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allahın Varlığı (İsbât-ı Vâcib), s.50-52, 81-95.

II- ALLAHIN BİRLİĞİNİN İSBATI

Âlemin sonradan yaratılmış olduğu ve onun bir yaratıcısının bulunduğu ortaya çıkınca, bu yaratıcının birden fazla olması mümkin değildir. Çünkü âlemin yaratıcısının birden fazla olması düşünülürse şu ihtimaller sözkonusu olabilir:

Bu iki ilâhtan her biri diğerini engellemeye kâdir olur veya olamaz. Eğer kâdir olursa, iki ilâhtan her biri hüküm altına alınmış ve mağlûb olur, (Bu ise acizliktir). Acizlik te yaratıkların özelliğidir. Bu durumda her ikisinin birden tanrı olmaması söz konusudur. Eğer biri, diğerini engellemeye kâdir olamazsa, o zaman ilâhlardan herbiri aciz olmuş olur. Eğer biri kâdir olur, diğeri olmazsa, aciz olan ilâh değildir. Böylece ilâhın tek oluşu sonucu ortaya çıkar.[7]

Bu istidlâl bir başka şekilde şöyle de ifade edilebilir: Şayet ilâhlardan her biri diğerini engellemeye kâdir olsaydı, yaratıklar asla olmazdı. Çünkü o ilâhın yarattığını bu engeller ve bozardı. Zaten mevcûdatın varlığı, iki ilâhın olmadığının delilidir.[8] Şayet ilâhların ikisi de aciz olsalardı, hal yine böyle olacak, varlık olmayacaktı. Eğer ilâhlardan biri aciz olursa, diğeri yaratıcı olur. Allah Taâlâ şöyle buyurmuştur: "Göklerde ve yerde, Allahtan başka ilâhlar bulunsaydı,

7. Benzer bir istidlâl için bk.Mâtürîdî, A.g.e., s.21.
8. İmam Mâtürîdî de, varlığın, âlemin yaratıcısının birliğine delil teşkil ettiğini zikreder. Bk. A.g.e., s.20.

göklerin ve yerin düzeni bozulurdu."[9]

İki ilâhın varlığının söz konusu edilmesi, bu iki ilâhın her yönden birbirine eşit ve müttefik olmaları, her yönden farklı ve ihtilâflı olmaları, bazı konularda müttefik bazı konularda ihtilaflı olmaları gibi ihtimallerden uzak değildir. Eğer iki ilâh, her yönden birbiriyle ittifak ederlerse, o zaman ikisi de gerçekte bir tek varlık olur. Eğer her yönden ihtilaf ederlerse bu durumda biri yaratıcı, diğeri yaratık olur. Eğer bazı konularda ittifak eder, bazı konularda ihtilaflı olurlarsa, ihtilaf ettikleri konuda, biri sonradan yaratılmış (hâdis), diğeri ezelî (kâdîm) olur. Ezelî olan da yaratıcıdır. Ayrıca âlemde faydaların hepsinin birbiriyle, bazısının diğer bazısıyla bağlantılı olması, âlemin idare edicisinin bir olduğunu gösterir.

9. el-Enbiyâ, 21/22

III- ALLAHIN SIFATLARININ İSBATI

Âlemdeki acz ve yaratılmışlık belirtileri ile, değişiklik, artma, eksilme, zayıflık, bölünme, bir araya gelme, hareket ve sükûn gibi sıfatlar ve âlemdeki arazlar, âlemin sonradan yaratılmış olduğunu gösteren hususlar olunca; âlemin yaratıcısının bunlar gibi sonradan yaratılmış bir şey olması ihtimali yoktur. Çünkü bunlar gibi bir şey olması ihtimali bulunsaydı, bu yönüyle, onun da sonradan yaratılmış olması söz konusu edilirdi. O halde, âlemin yaratıcısının ezelî olduğu sabit olduğu için, O'nun yaratıklara ait belirtilerden biriyle nitelenmesi caiz değildir.

Âlemin yaratıcısı, güç yetirendir, bilendir, yaratıcıdır ve hikmet sahibidir. Şu aciz âlemin varlığı, O'nun kudretini, âlemdeki mükemmel sanat eserleri ve şaşırtıcı güzellikler, O'nun hikmet ve ilmini göstermektedir. Bilgisizlik ve acizlik ihtiyaç belirtisi, bir şeye ihtiyaç duyma da yaratıkların özelliği ve sonradan meydana gelmiş varlıkların belirtisi olduğu için, başkasına muhtaç olanın kendiliğinden var olması da düşünülemediğine göre, âlemi bir başkası var etmiştir ve âlem, bu başka varlık sebebiyle var olmuştur. Üstelik o başka varlık, dilediğine güç yetirendir. O'nun hükmünü geri çevirecek bir varlık ta yoktur. O, müstağnî (ihtiyaçtan uzak) ve övgüye lâyık olandır.

IV- ALLAHIN BİRLİĞİNİ TANIMA

Allahın, sayı yönüyle değil, benzeri olmayışı, denklerden ve şekillerden münezzeh oluşu, zıtlardan uzak bulunuşu yönüyle "bir" olduğu sabit olunca[10]; O'nun, ayrıca büyüklük, yücelik, kudret ve hakimiyet yönüyle de "bir" olduğu ortaya çıkmış olur. "Falanca zamanın bir tanesidir" denilmesinde olduğu gibi. Çünkü yaratıkların her biri, benzeri ve dengi olması yönüyle, bu dönem insanlarının sayılabilen bir ferdidir.[11] (Bu sözden kasıt, o kişinin toplumun bir ferdi oluşunu değil, nitelikleri itibariyle temayüz etmiş biri olduğunu belirtmektir.) Allah Teâlâ, işte bu yönden (sayı yönüyle) bir olmaktan münezzehtir. Üstelik Allah, bölünme ve sayılabilir olma ihtimali bulunmayan "bir"dir. Allahın denklerinin ve benzerlerinin olması mümkin değildir. O, yaratıcıdır, birdir, tektir, ihtiyaçtan berî (samed)dir.

---

10. İmam Ebû Hanîfe, akâide dair yazmış olduğu el-Fıkhu'l-Ekber isimli risalesinde "Allah Taâlâ birdir. Bu birlik, sayı itibariyle değil, fakat ortağı ve benzeri olmayışı itibariyledir" demektedir. Bk. Alî el-Kârî, Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber, s.14; Beyâzî, A.g.e., s.107.
11. İmam Mâtürîdî de Allahın birliğinin manasını açıklarken aynı örneği verir, "Falanca zamanın bir tanesidir" sözünden kastın, bu şahsın o dönemin bir ferdi değil, fazilet ve üstünlükte bir tanesi olmasının anlaşılacağını belirtir. Bk.K.et-Tevhîd, s.19,23. Müellif, bu görüşleri ile büyük ölçüde Ebû Hanîfe'nin ve Mâtürîdî'nin etkisinde kaldığı izlenimini vermekte, hatta kullandığı ifade ve üslûb -bir iki kelime değişikliği dikkate alınmazsa- onların görüşlerinin iktibası ve özeti fikrini hatıra getirmektedir. Zaten bir öğrencinin, hocası saydığı, imam kabul ettiği kişilerden mülhem olması ve kitaplarından bazı iktibaslar yapması tabiîdir.

V- ALLAHIN SIFATLARINI TANIMA

Allah (c.c) ın bir ve yaratıkların sıfatlarından münezzeh olduğu ortaya çıkınca; O'nun, ezelde ilim, hikmet, kudret, tekvîn, kelâm vb. sıfatların hepsiyle muttasıf bulunduğu da sabit olmuştur. Çünkü değişiklik, yaratılmışlık belirtilerindendir. Artma ve eksilme de acz emaresidir. (O halde Allah bu sıfatları sonradan kazanmış değildir) Allah Taâlânın böyle olduğu anlaşılınca; O'nun, yaratıkların sıfatlarına benzemediği ortaya çıkar. Nitekim O'nun zâtı, yaratıkların zâtına benzemez. Buna göre, O'nun zihnen tasavvur olunan şeylere benzemediği de sabit olmuştur. Çünkü zihnen tasavvur olunan şey, tasavvur olunduğu gibidir. Zihnen tasavvur olunmasa da, bazen bir şeyin zarureten var olması mümkindir. Meselâ ilmin, mekânsız var olması ve insandaki akıl gibi. O halde zihnen tasavvur olunamayan bir şeyin olmayacağını ileri sürmek söz konusu değildir. (Bir şeyin zihnen tasavvur olunamayışı o şeyin var olmadığını göstermez) Allahın varlığının zihnen tasavvurunu gerekli görmede, yukarıda anlattıklarımızdan dolayı, Allahın birliğinin ortadan kaldırılması söz konusudur.[12] O halde Allahın zihnen tasavvur edilebileceğini söylemek caiz değildir.

---

12. "Çünkü sûret (şekil) ve tasavvur çokluktur. Allahın sûretle nitelenmesi câiz olursa, temsîli (misallendirilmesi) de caiz olur ve Allahın birliği ortadan kalkar." Bk.Şerh, vr.51b.

Allahın, zihnen tasavvur olunabilen şeylere benzemediği ortaya çıkınca, O'nun cisim olduğunu ileri sürmek te caiz değildir. Çünkü bu meselede, şu iki ihtimalden birinin hatıra gelmesi söz konusudur:

A. Ya O'nun zâtında, cisimlerin sıfatlarının gerçekleşmesidir. Bu yaratılmışlık ve ihtiyaç belirtisidir. O halde bu ihtimal mümkin değildir.[13] Veya O'nun zâtında, cisimlerin sıfatlarının gerçekleşmemesidir. Böyle bir ihtimali ileri sürmek ise O'nun isimleri konusunda aşırı gitmek (ilhâd) olur. Bu durumda cisim ismi, yine bir manayı gerçekleştirmeyen ve Allahın kendisiyle isimlendirilmesi caiz olmayan bir takma ad (lakab) olmuş olur.

B. Yahut ta Allahın isimleri ve sıfatları konusunda, Allah Taâlâdan geldiği şekilde hareket etme sonucuna ulaşılır.[14]

Şey kelimesi, bir varlık (isbât) ismidir. (Bir şeyin varlığının sabit olduğunu belirtmek için kullanılan bir isimdir.) Başka bir şey değildir. Çünkü "lâ şey'" (şey değil) sözü de, bir yokluk ve olmayış (nefy) ifadesidir. Cisim kelimesi ise, varlık ismi değildir. Zira "lâ cism" (cisim değil) sözü de bir yokluk ve olmayış ifadesi değildir. Çünkü araz bir var oluştur, fakat cisim değildir.[15] Şey ismini Allaha verdiğimiz gibi,

13. Krş. Mâtürîdî, A.g.e., s.38.
14. İlâhî isimlerin tevkîfî olup olmaması ihtilaflıdır. Mutezileye göre aklen ve kıyasen câiz olan isimler Allaha verilebilir. Bu sebeple kitap ve sünnette geçmediği halde, Allaha Vâcibu'l-vücûd, Vücûd-ı mutlak, Kadîm lizâtihî, Sâni' Taâlâ, Muhdis-i âlem gibi isimler verilebilir. Ehl-i Sünnete göre, Allahın isimleri tevkîfidir. Şâriin iznine bağlıdır. Ayet ve hadislerde geçmeyen, aklın caiz gördüğü her ismi Allaha vermek uygun değildir. Zamanla Ehl-i Sünnet kelâmcılarının, ilâhî isimlerin tevkîfî olduğu noktasındaki görüşlerinde yumuşama ve değişme olmuş, Allaha aklen caiz olan ve tenzîhe zıt düşmeyen bir takım isimler vermişlerdir. Geniş bilgi için bk. Mâtürîdî, A.g.e., s.38; Bağdâdî, A.g.e., s.115-116; Cüveynî, K.el-İrşâd, s.143; Teftâzânî, A.g.e., s.70; İzmirli, A.g.e., II, 86; Metin Yurdagür, Allahın Sıfatları, Esmâ-i Hüsnâ, s.50-52.
15. Müellifin, şey kelimesinin ifade ettiği mana konusunda söyledikleri ile

nefs ismini O'na nisbet etmek te böyledir. Öyleyse Allahın nefs diye isimlendirilmesi ve teşbihin de ortadan kaldırılması vacib olur.[16]

Varlıklara delâletleri bakımından isimler arasında benzeşme yoktur.[17] Çünkü mananın anlaşılması ancak o isimlerle mümkin olabilir. Eğer isimler arasında bir benzeşme mümkin olsaydı, o zaman, zahirde benzeşme olmayacak şekilde değiştirilirdi. Fakat manayı ifade etmek ancak ismin zahirinde benzeşme olacak şekilde yapıldığından, ona, benzeşmeyi ortadan kaldıracak bir ek yapılır. "O'nun gibi hiç bir şey yoktur. O işiticidir, görücüdür"[18] âyetinde olduğu gibi.

Allah Taâlâmın ezelde bu sıfatlarla nitelenmiş olduğu ortaya çıkınca, O'nun bu sıfatlara gerçek manada sahip olması gerekir. Çünkü sıfatları gerçek manada O'na izafe etmemede, sıfatların inkârı (ta'tîl) söz konusudur. Zira isimler çeşitli kısımlara ayrılır:

A. Takma ad (Lâkab ismi): Sefîh olduğu halde bir adamın hakîm diye isimlendirilmesi gibi.

B. Yalan isim (ism-i kezib): Kendisiyle mana gerçekleşmeyen isimdir.

Matürîdî'nin görüşleri karşılaştırılırsa, Ebû Seleme'nin büyük ölçüde O'nun ifadelerini iktibas ettiği görülecektir. Bk.K. et-Tevhîd, s.41,104.
16. Allah Taâlanın şey ve nefs diye isimlendirilmesi caizdir. Ancak diğer isim ve sıfatlarında olduğu gibi, Allahı yaratıklara benzetmemek ve noksan sıfatlardan münezzeh kılmak için "O şeydir ve nefstir fakat diğer şeyler ve nefsler gibi değildir" denilir. Allaha şey ve nefs ismini bizzat Kur'ân-ı Kerîm verir: "De ki: Şahit olmak bakımından hangi şey daha büyüktür? De ki: Allah şahittir. "(el-En'âm, 6/19); "O'nun gibi hiç bir şey yoktur" (eş-Şûrâ, 42/11); "Nefsimde olan her şeyi sen bilirsin. Fakat ben senin nefsinde olanı bilmem." (el- Mâide, 5/116). Müellif Ebû Seleme, Ebu Hanîfe ve Mütürîdî gibi, Allahın şey ve nefs diye isimlendirilmesinin caiz olduğu kanaatındadır. Bk. Mâtürîdî, A.g.e., s.39 vd.; Aliyyü'l-Kârî, A.g.e, s.35-37; Beyâzî, A.g.e., s.111,186. Ayrıca bk. Pezdevî, A.g.e., s.34-35.
17. Krş. Mâtürîdî, A.g.e., s.24-25.
18. eş-Şûrâ, 42/11

C. Terim olmak üzere (ıstılah karşılığı) konulmuş isim: At ve deve gibi.

D. Belirli bir manadan türetilmiş isim: Alime-ya'lemu-ılmen'-den âlim (bildi-biliyor-bilmek'ten bilen) demek gibi.

Yüce ve Ulu Allahın, âlim, kâdir ve fâil olduğu zarûrî bir şekilde ortaya çıkınca; ilim, kudret ve fiil sıfatlarının O'nun zâtıyla gerçekleşmesi gerekli olur. Çünkü o, kendisini gerçekleştiren belirli bir manadan türetilmiş bir isimdir. Takma ad ve yalan isim dışında bir başka isim O'na verilemeyince, bu durum bizi ta'tîl sonucuna götürür. Hakikatta, nitelemenin, bizzat sıfat olması da caiz değildir. Çünkü lugatta böyle bir şeyin varlığı ancak mecaz yoluyla bilinir. Zira nitelemenin, bizzat sıfat olması caiz olsaydı, gerçeği ifade eden isimle, etmeyen isim arasında fark olmazdı. Bu durumda da hak ile batılın eşit tutulması söz konusudur.

Açıkladığımız gibi, Yüce ve Ulu Allahın sıfatlarının gerçekleşmesi vacib olunca; -çünkü sıfatların var olmadığını ileri sürmekte inkâr (ta'tîl) söz konusudur- bu sıfatların, Allahın zâtının kendisi (aynı) olması da, başkası (ğayrı) olması da mümkin değildir.[19] Çünkü sıfatların, O'nun ğayrı kabul edilmesinde iki ihtimal hatıra gelir. Birincisi, Allahın birliğinin ortadan kaldırılmasıdır. Çünkü Allah, zâtından başka (ğayr) olan sıfatlarla nitelenmiş olur.[20] Sıfatların O'nun zâtının aynı olması da caiz değildir. Çünkü bu iddiada, Allahın zâtının inkârı (ta'tîl) söz konusudur. Zira sıfatlar kendiliklerinden var olamazlar. Sıfatların kendiliklerinden var olması caiz olsaydı; sıfat, sıfat değil de nitelenen varlık (mevsûfe) olurdu. Bu da sıfat kavramıyla çelişkili bir durum ortaya çıkırırdı. Sonradan yaratılmış olmayı gerektirdiği ve Allahın birliğinin ortadan kaldırılması söz konusu olduğu için, sıfatların, Allahın bir parçası (ba'z ve cüz') olması da mümkin değildir.

19."İmâm Ebû Hanîfe el-Vasıyye isimli risalesinde şöyle demiştir: (Allahın sıfatları, O değildir) yani zihnen sıfat, zâtın aynı değildir. (O'nun ğayrı da değildir) yani zihnin haricinde ise ondan ayrılmaz." Bk.Beyâzî, A.g.e., s.118. Bilindiği gibi Allah Taâlânın kendisiyle nitelenmesi vacib olan sıfatlarına sübûtî sıfatlar denir. Bu sıfatlar, Allahın zâtı ile kâim, ezelî ve ebedî sıfatlardır. Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre ister hayy, alîm, kadîr gibi sîga bakımından sıfat olan türetilmiş kelimeler (ma'nevî sıfatalar) olsun, ister hayat, ilim, kudret gibi masdar sîgasındaki kelimeler (maânî sıfatlar) olsun bütün sübûtî sıfatlar Allaha izafe edilir. Mutezile ise, ma'nevî sıfatları Allaha izafe ederken, maânî sıfatlarını, ezelî varlıklar çoğaltılıyor (taaddüd-i kudemâ) düşüncesiyle izafe etmemiştir. Mutezilenin teaddüd-i kudema iddiasına karşılık, Sünnî Kelâmcılar, "Allahın sıfatları zâtının ne aynıdır, ne de ğayrıdır" tezini ileri sürmüşlerdir. Çünkü bu sıfatlar Allahın zâtının aynı değildir. Zihinde Cenâb-ı Hakkın zâtından ayrı birer kavramdırlar. Ayniyet ise, iki varlığın anlam ve kavram yönüyle bir olması demektir. Bu sıfatlar zâtın ğayrı da değildir. Sıfatların, dış kâlemde, zâtından ayrı ve başka, müstakil bir varlık olarak düşünülmesi mümkin değildir. Çünkü iki şeyin birbirinden başka olması demek birinin yokluğu halinde diğerinin varlığı düşünülebilen iki mevcut olmak demektir. Allahın zâtı ile sıfatları hakkında böyle bir şey düşünülemez. Geniş bilgi için bk. Mâtürîdî, A.g.e., s. 44.; Cüveyni, A.g.e., s. 61.; Ğazzâlî, el-İktisâd, s.65 vd.; Sâbûnî, el--Bidâye, s.25 vd.; Teftâzânî, A.g.e., s.77 vd.; İbnü'l-Hümâm, el-Müsâyere, s.58 vd.; Harpûtî, Tenkîhu'l-Kelâm, s.195-205; İ.Abdülhamîd, İslâmda İtikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları (trc. M. Saim Yeprem) , s.235-266; Metin Yurdagür, A.g.e., s.171-176.

20. Sıfatların, zâtın ğayrı kabul edilmesinde iki ihtimalin hatıra geleceğini kaydeden müellifin, ikinci ihtimal için neler söylediğini tesbit etmek mümkin olmamıştır. Çünkü eldeki tek nüshada maalesef bu bilgi yoktur.

VI- TEKVÎNİN MÜKEVVENDEN BAŞKA OLMASI[21]

Allah Taâlânın, eşya var olduğu zaman onun ezelî yaratıcısı olduğu ortaya çıkınca; -nitekim "Allah eşyayı var olması anında var olarak bilendir" denilir- yaratma (tekvîn) nın, yaratılan (mükevven) ın aynı olması mümkin değildir. Şayet tekvîn, mükevvenin aynı olsaydı, eşyanın hepsi ezelde mevcut olurdu. Buna göre, Allah eşyayı, var olacakları zamandan önce bilince, [O'nun, bilgisine göre eşyayı yaratmayı irade etmemiş olması caiz değlidir. Şayet Allah, eşyanın yaratılmasını irade etmeseydi, ezelî ilmine muhalefet etmiş olurdu. Bu durumda da O'nun ilminde bilgisizlik ve bildiği bir şeyin sonradan aksinin ortaya çıkması (bedâ) mümkin olur. (Cehl ve bedâ ise O'nun hakkında düşünülemez.) Yine tekvîn mükevvenin aynı olsaydı; eşya, sonradan

21. Tekvin, yaratmak, yok olanı yokluktan varlığa çıkarmak demektir. Fiil, halk, tahlîk, îcâd, ihdâs kelimeleri de tekvin karşılığıdır. Mükevven de yaratılan ve mahlûk demektir. Tekvîn sıfatı, Mâtürîdîlere göre, müstakil, Allahın zatı ile kâim, ezelî ve sübûtî bir sıfattır. Eş'arîler, tekvîni, hakiki bir sıfat görmeyip,izâfî, itibârî ve diğer fiilî sıfatlar gibi hâdis bir sıfat kabul ederler. Çünkü, Eş'arîlere göre, tekvîn, ezelî ve müstakil bir sıfat kabul edilirse, mükevven de ezelî olur. Çünkü yaratılan olmadan, yaratmayı düşünmek mümkin değildir. Mâtürîdîler, tekvin ile mükevvenin ayrı olduğunu, tekvinin ezelî, mükevvenin ise hâdis olduğunu söylemişlerdir. Bk. Sâbûnî, A.g.e., s.35-38; Teftâzânî, A.g.e., s.96 vd.; Aliyyü'l-Kârî, A.g.e., s.24; Şeyhzâde, Nazmü'l-Ferâid, s.17-19

meydana gelen bir yaratmayla meydana gelmiş olurdu. Bu ise Dehriyye'nin görüşüdür[22]... Sonradan yaratılmış olmak (hudûs), tekvinde değil, yaratıklarda meydana gelir.][23]

22. Dehriyye, Allahın varlığını ve dünyanın Allah tarafından ve yine Allahın lutf ve keremi ile yaratıldığını inkâr etmekle yetinmeyip, dinlerin başlıca hükümlerini (ilâhî kanunları, ahireti ve ceza gününü) tamamen reddeden, zamanın ezeliliği ile maddenin ebediliğini ileri sürerek, dünyadaki olayların ancak tabiat kanunlarına uymak suretiyle meydana geldiğini söyleyen zümredir. İnançlarının en bariz tarafını, zamanın başlangıcı olmadığı fikri teşkil eder. Bk. İ. Goldziher, Dehriyye, İA, III, 512-513
23. Köşeli parantez içindeki kısımlar, eldeki tek yazma nüshada eksiktir. Biz, aynı mecmua içindeki müellifi mechul kısmî şerhten istifade ederek, gücümüz yettiğince, eksikliği tamamlamaya çalıştık. Kanaatimizce, tekvin bahsinin devamı olan yaprak kopuktur. Bu yaprakta "Allaha mekân isnadının ortadan kaldırılması" ve "Kur'ân" başlığını taşıyan iki konunun yer alması gerekir. Nitekim şerhte vardır. (vr.57b-63b).

VII- ALLAHA MEKÂN İSNADININ ORTADAN KALDIRILMASI[24]

....

24. Bu başlık ve ihtiva ettiği bilgiler, eldeki tek nüshada eksiktir. Şerh'in de tam olmaması, Ebû Seleme'nin sözünü aktarırken yarım bırakıp, kendisinin devreye girmesi sebebiyle bu bahsi tamamlamak mümkin olmamıştır. Ancak şerhten anlaşıldığı kadarıyla, Ebû Seleme, Allaha mekân isnadı fikrini zihne getiren müteşabih lafızların nasıl anlaşılacağı konusuna temas etmiş, bunlara mana verirken ve te'vil ederken tenzihçi davranılması ve fakat kesin konuşulmaması fikri üzerinde durmuştur. Çünkü, O'na göre kesin konuşmak, murâd-ı ilâhîden haber vermek demektir. Halbuki tevilde, çeşitli manalara gelebilme ihtimali söz konusudur (vr. 58a-59a). Yine Şerh'e göre, Ebû Seleme, dua esnasında ellerin göğe kaldırılmasının, sadece bir ibadet olduğunu, bir başka manasının bulunmadığını belirtmiştir. (vr.59a)

VIII
KUR'ÂN[25]

.... (Allahın kelâm sıfatı ezelîdir, yaratılmış değildir.) Çünkü yaratılmış (mahlûk) ve sonradan meydana gelmiş (muhdes) olanın tarifi, "yokken var olan" şeklindedir. Sonradan yaratılmış olmakla nitelenen şey de yine bir muhdestir. Bununla, Allah Taâlânın, ezelde kelâm sıfatı ile muttasıf olduğu ve kelâm sıfatı konusunda O'nun yaratıklara benzetilmesi (teşbîh) fikrinin ortadan kalktığı sabit olmuştur. Nitekim bunu, Yüce ve Ulu Allahın sıfatları konusunda daha önce geçtiği yerde açıklamıştık. Bazen mushaflarda yazılı olan ve insanların gönlünde bulunan şeyin, gerçekte o olması manasında değil de, manadan çıkarma yoluyla "Kur'ân ve kelâmullâh" diye isimlendirilmesi caiz olur. Tıpkı "bu falancanın sözüdür" denilmesi, yine harflerle yazılmış Allah ismi için, "nedir?" diye sorulduğunda, "bu Allahtır" denilmesi gibi. Şayet, mushafta yazılı olan Kur'ân, gerçekte, Allahın kendisi (aynı) olsaydı,

25. Bu başlık ve başlığı takip eden bir kısım da esas nüshada eksiktir. Yine Şerh'ten anlaşıldığı kadarıyla, müellif, bu başlık altında, Allahın kelâm sıfatı konusuna temas etmektedir. Muhtemelen Ebû Seleme, Allahın ezelî bir kelâm sıfatı olduğunu belirttikten sonra, bu sıfatı Allaha izafe etmeme durumunda, Kur'ânın inkârı veya Allahın konuşmaktan aciz olması gibi muhâl sonuçlara ulaşılacağını söylemiş olmalıdır. Bk.Şerh, vr.61b-62a.

Allahın ezelde onunla nitelenmesi caiz olmazdı.[26] Başarı Allahtandır.

26. Müellifin, bu ifadesi ile, lâfzî kelâmın mahlûk olduğu fikrini benimsediği anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi Mutezile, Kur'ânın ses, harf, âyet, sûre ve cüzlerden müteşekkil olma gibi özelliklerini dikkate alarak, mahlûk olduğunu ileri sürmüş; Selef ise, mahlûk olmadığını söylemiştir. Sünnî kelâmcılar, kelâmı, nefsî ve lâfzî olmak üzere ikiye ayırmış, nefsî kelâmı Allahın zâtı ile kâim ezelî bir sıfat, buna delâlet eden lâfzî kelâmı (Kur'ân) ise hâdis saymışlardır. Geniş bilgi için bk.Sâbûnî, A.g.e., s.31-35; Teftâzânî, A.g.e., s.91-93; İbnü'l-Hümâm, A.g.e., s.69-84; Aliyyü'l-Kârî, A.g.e., s.25-29; Beyâzî, A.g.e., s.138-144.

IX
İMKÂNSIZ (MUHÂL) VE YALAN (KEZİB)

Kaideye göre, doğruluk (sıdk), bir şeyi olduğu gibi haber vermektir. Yalan da bunun zıddıdır. Muhâl ise akılla çelişik olandır. Muhâl, herhangi bir varlığın aynı anda hem ölü hem de diri olduğunu söylemek gibi, sözün başının sonuyla zıt ve çelişkili olmasıdır. Çünkü kendinden haber verilen varlığın böyle olması (hem ölü hem de diri olması) imkânsızdır. Buna göre yalan da, duranı hareket eden diye nitelemendir. Fakat gerçekte diri olanın, hayattan beklenen faydalar gerçekleşmediği için, mana ve hüküm yönüyle ölü diye isimlendirilmesi doğru olur. İşte bu mana esas alındığında, böyle olması caiz olduğu için, imkânsızlık ve yalan olma özelliği ortadan kalkar. "Dirilerle ölüler bir olmaz"[27] (âyette müminler diri, kâfirler ölü olarak nitelenir), "Onlar sağırdırlar (hakkı işitmezler), dilsizdirler (imanı ikrar etmezler), kördürler (basîretleri yoktur)"[28] âyetlerinde olduğu gibi. Şu da böyledir: Bir şey bir sıfatla nitelenir, öyle olduğu da zannedilir, fakat zannedildiği gibi olmazsa, gerçekte yalan bile olsa, o zaman bu yanılma (ğalat) olur. Çünkü sözün bizzat kendisi muhâl (imkânsız ve çelişik) ve yalan değildir. Zira, bazen zikrettiğim husus kastedildiğinden dolayı sözün doğru olması da düşünülebilir.[29] Allah en iyi bilendir.

27.Fâtır, 35/22
28. el-Bakara, 2/18, 171
29.Muhâl konusunda bk. Eş'arî, Makâlât, II, 387-388.

Muhâlin, akılla çelişen bir husus olduğu ortaya çıkınca, Allah Taâlânın muhâle kâdir olmakla nitelenmesi caiz değildir. Allahın çocuk edinmeye kâdir olduğunu söylemek gibi. Allah, çocuk edinmekten aciz olmakla da nitelenemez. Çünkü bunların hepsi muhâldir ve akılla çelişir. Yine Allah dengini yaratmaya kâdir olmak veya dengini yaratmaktan aciz olmakla da nitelenemez.[30]

30. Sünnî kelâmcılara göre ilim sıfatı, hem vâcibe, hem mümkine, hem de muhâle taalluk ederken; irade, kudret ve tekvîn sıfatları sadece mümkinlere taalluk eder. Bk. İzmirli, A.g.e., II, 105,107,110,121.

X- KADER

Kader konusundaki temel görüş, zorlama (cebr) nın da, kulu fiilinde serbest bırakma ve hâkim kılma (tefvîz) nın da, baskı (kürh) nın da, tasarruflarında tam bir hakimiyet verme (teslît) nin de olmadığı şeklindedir. Çünkü cebr fikrinde emir, yasak (nehy), teşvik (va'd) ve tehdid (vaîd) in ortadan kalkması söz konusudur. Kula tasarruflarında tam hakimiyet vermede ise,Yüce ve Azîz olan Allahın, kudret, kuvvet, otorite ve tasarrufunun ortadan kalkması söz konusudur. Cisimleri yoktan var etmek ve yaratmak için, kulun tasarruflarında tam bir hakimiyete sahip kılınmış olması mümkin olmadığına göre, fiilleri yaratmak için de kula tam bir kuvvet ve hakimiyet verilmesi mümkin olmayacaktır. Çünkü, kula, tasarruflarında tam bir hakimiyet verilmesi iddiasında, Allahın rubûbiyetinin ortadan kalkması, kulun da Rabbinden müstağnî olması, Allahın mülkünde iradesi olmaksızın tasarruf etmesi ve kulu yapacağı işten alıkoymaktan aciz kalması söz konusudur. Böylelikle, kulların fiillerinin Allahın yarattığı şeyler olduğu ortaya çıkmıştır. Çünkü var etme ve yaratma, kula değil, Rabba ait sıfatlardan olup, fiilin meydana geleceği zamanın ve yerin takdiri ve keyfiyeti tasavvur olunamaz. Ayrıca Allah Taâlâ güç yetirendir ve her şeyi bilendir. Sonra O'nun ilminin ortadan kalkması mümkin değildir. Kudreti de böyledir. Allah, kula fiili yapma kudretini vermeden önce kâdir olunca, kudreti ona verdikten sonra, kudretin Allahtan yok olup gitmesi mümkin değildir. Sonra şu husus ta bilinmektedir ki: Her akıl sahibi, kendiliğinden, hür iradeye sahip bir fail olduğunu, mecbur olmadığını, zorlama altında bulunmadığını, binaenaleyh fiilinin ya-

ratıcısı ve yoktan var edicisi olmadığını bilir. Çünkü zihninde o fiili yaratmayı tasavvur edemez. İşte her akıl sahibinin kendiliğinden bildiği bu hususu inkâr eden kimse, duyuların vereceği bilgileri inkâr edenler zümresine katılmış olur. Çünkü onlar, her sağlam duyu ve normal akıl sahibinin gerçekleştiğini bildiği şeyi inkâr etmiş olmaktadırlar. Sonra kullar, fiilerini yaparlarken, Allahın kendiliğinden onlara yardım etmesi, adaletin şartına dahil bulunmadığından, Allahın kullarını başarılı kılmaması, onlara bir zulüm sayılmaz. Kulların kesbettiklerini (kazandığı fiilleri), Allahın yaratması (kazâ) da böyledir. Çünkü kazâ onları fiile itmemiştir.[31] (Allahın yaratması, kulların fiili tercih ve kesblerine göredir. Yoksa kullar fiili işlemeye mecbur bırakılmamışlardır.) Bu, kalem, mürekkeb ve yazma gibidir. (Kalem ve mürekkebin olması, yazı yazmaya teşebbüs eden biri olmadıkça yazının ortaya çıkmasını zarûrî kılmaz). O halde, buyruklarını yerine getirmedikleri, karşı çıktıkları ve yakışıksız sözler söyledikleri için Allahın, kullara azab etme hakkı vardır. Çünkü Allah, onların sahibidir. Allah en iyi bilendir.

Fakîh Ebû Seleme -Allah ondan razı olsun- şöyle demiştir: Allah, kula, cebr fikrini giderecek ve mazeretini ortadan kaldıracak kadar güç vermiş fakat kendinin Rab oluşunu kaldıracak gücü vermemiştir. Fiili yapma kudretini vermiş fakat fiili yokluktan varlığa çıkarma kudretini vermemiştir. İstersen şöyle diyebilirsin: Allah kula fiilleri yapma kudretini vermiş, kulları kendisine muhtaç olmaktan müstağnî kılmamıştır.

Ebû Seleme dedi ki: Allah Taâlânın, kulların fiillerini yokluktan

31. Kader ve kaza kelimelerinin ihtiva ettiği manalar konusunda Mâtürîdîlerle Eş'arîler ihtilâf etmişlerdir. Mâtürîdîlerin çoğunluğuna göre kader, Allahın, olacak her şeyin zaman ve yerini, özelliklerini bilmesi, tesbit, tayin, tahdid ve takdir etmesidir. Kaza da, ezelde takdir ve tesbit edilen şeylerin, zamanı gelince, bu takdire uygun tarzda Allah tarafından yaratılması demektir. Eş'arîlerin cumhuruna göre kazâ, Allahın, eşyayı ezelde tayin ve takdir etmesi, kader de takdir etiğini zamanı gelince yaratmasıdır. Bk.Bâcûrî, Tuhfetü'l-Mürîd, s.113; Şeyhzâde, A.g.e., s.21; İzmirli, A.g.e., II, 201,208.

varlığa çıkarması, bu fiillerin aynısı değildir, fakat Allahın sıfatıdır. (Tekvin mükevvenin ğayrıdır). Bu sıfat ise zihnen tasavvur edilemez, fikren idrak olunamaz. Hareket ve sükûnun peşipeşine geldiği konusunda insanların ittifakı bulunduğu için (hangi hareketten sonra hangi sükûnun geleceğini kul bilemediğinden) kula ait fiiller Allahın yarattığı şeylerdir.[32]

32. "İnsanlar, kulların kesbleri ve canlıların fiileri konusunda üç farklı görüşe sahip olmuşlardır. Birincisi Ehl-i Sünnetin görüşüdür. O da, Allahın, cisimlerin, renklerin, tatların ve kokuların yaratıcısı olduğu gibi kulların fiillerinin de yaratıcısı olduğu, Allahtan başka hiç bir yaratıcının bulunmadığı, kulların ancak fiillerinin kazanıcıları olduğu şeklindedir. İkinci görüş, Cehmiyye (Cebriyye) nin görüşüdür. Cehmiyye'ye göre kullar, kendilerine nisbet edilen fiilleri işlemeye mecburdurlar. Kulların gerçekte bu fiilleri kazanmaları, bu fiilere güç yetirmeleri (istitâat) söz konusu değildir. Kullara ait kabul edilen ihtiyârî hareketler, bunları işlemeye mecbur olmaları noktasında, kalb atışları mesabesindedir. Üçüncü görüş ise, kulların, kesblerinin yaratıcısı, her canlının fiilinin muhdisi olduğunu, hiçbir ihtiyârî canlı fiilinde Allahın yaratması bulunmadığını iddia eden Kaderiye (Mutezile) görüşüdür... Kaderiyenin tamamına karşı, Kur'ândan ileri süreceğimiz delil "Allah sizi ve yaptıklarınızı (fiillerinizi) yaratmıştır" (es-Sâffât, 37/96) âyetidir. Allah, bu âyette, kulun fiili olmadığını söyleyen Cehmiyye'ye karşı, kullara ait fiiller olduğunu ortaya koymuş; "kullar fiillerinin yaratıcısıdır" diyen Kaderiye'ye karşı da, kendisinin, kulların fiillerinin yaratıcısı olduğunu haber vermiştir. Öyleyse âyet, hem Cehmiyye hem de Kaderiye görüşünün yanlışlığını göstermektedir. "Bk.Bağdâdî, Usûlü'd-Dîn, s.134-135. İrade, kesb ve kulların fiillerinin yaratılması konusunda geniş bilgi için bk.Mâtürîdî, A.g.e., s.225 vd.; Bâkıllânî, K.et-Temhîd, s.303 vd.; Cüveynî, K.el-İrşâd, s.186 vd.; Sâbûnî, A.g.e., s.64-67; Teftâzânî, A.g.e., s.109; İbnü'l-Hümâm, A.g.e., s.91 vd.; Necati Öner, İnsan Hürriyeti, ilgili bölümler; Şerafeddin Gölcük, Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri, ilgili bölümler; Kemal Işık, Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı, s.90-96; M.Saim Yeprem, İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî, ilgili bölümler; M.Said Yazıcıoğlu, Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı, ilgili bölümler.

XI- ASLAH

Kula en uygun olan şey (aslah) konusuna gelince, Allahın hikmet sahibi ve her şeyi bilen bir varlık olduğu anlaşıldıktan sonra, yaratıklar hikmetin yönünü bilsin bilmesin, O'nun fiilinin hikmetsiz olması mümkin değildir. Âlemde faydalı ve zararlı cevherlerin olmasında görüldüğü üzere, O, faydalı şeyleri de zararlı şeyleri de yaratabilir. Buna göre Allah, kullarına, onların menfaatlarına en uygun olanı da olmayanı da verebilir.[33]

Kaideye göre, zulüm ve sefihlik, genellikle aklen çirkin olan iki şeydir. Fakat (şu zulüm, şu sefihlik diye) teker teker ele alındığında farklı iki şey olurlar.[34] Çünkü bir şey, bazen bir yerde zulüm olurken, bir başka yerde adalet olabilir. İşte anlattığımız bu husus sâbit olunca,

---

33. Salâh ve aslah kelimeleri, luğatta menfaata, maslahata en uygun, en hayırlı şey anlamına gelir. Kula en uygun olan şeyi (aslah) yaratmak, Mutezile'ye göre Allaha vaciptir. Bunun aksini düşünmek mümkin değildir. O'nun hikmeti, kulların iyiliğini gözetmeyi gerektirir. Geniş bilgi için bk.Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, s.518 vd. Ehl-i Sünnete göre, kula en uygun olanı yaratmak Allaha vâcib ve zarûrî değildir. Allahı, dilediğini yapan bir varlık olmaktan çıkarıp, iradesiz ve ihtiyarsız bir varlık haline getiren bu düşünce Sünnî Kelâmcılarca tenkit edilmiştir. Bk.Mâtürîdî, A.g.e., s.96 vd., 215 vd.; Cüveynî, A.g.e., s.287 vd.; Ğazzâlî, el-İktisâd, s.90; Sâbûnî, A.g.e., s.74-75; Teftâzânî, A.g.e., s.130-132; İzmirli, A.g.e., II, 195.
34. Eş'ariyye ve Cebriyye'ye göre fiiller aslında güzellik ve çirkinlik özelliğine sahip değildir. Güzellik ve çirkinlik şer'îdir. Bir fiil Allah emrettiği için güzel ve iyi, yasakladığı için çirkin ve kötüdür. Mâtüridiyye

Yüce ve Ulu Allahın fiilini kulların fiiliyle takdir etmek yanlış olur. Çünkü yaratıkların, kendilerinin sahibi olan Allahın izin verdiğinden başkasını yapmaları söz konusu değildir. Zira gerçekte yaratıkların, mülkiyet ve hükümranlık hakları yoktur. Allah ise gerçek mülk, hikmet ve kudret sahibidir. Dilediğini yapmak ve irade ettiğine hükmetmek Allaha mahsustur. Emir de hüküm de O'na aittir. O, dilediğini yapar, yaptığından sorumlu değildir, insanlar ise sorumlu tutulacaklardır.

Kaideye göre, insanların fiilleri çeşitli kısımlara ayrılır. Bu fiilerin bir çeşidi, hareket ve sükûndur. Hareket ve sükûn, failden sadır olan bir seçme (ihtiyâr, tercîh) ile fiil olurlar. İhtiyâr da bizzat kulun fiilidir. Çünkü ihtiyâr, iradesizliğin (ıztırâr) zıddıdır. Ayrıca ihtiyâr ve ona benzeyen bâtınî fiiller, hareketle nitelenemez.

Kulların fiillerinin sonucu meydana gelen dolaylı fiillerin (mütevellide) gerçekte kullara ait fiiller olmadığı hususu aklen anlaşılabilir.[35] Fakat vurmadan dolayı ölüm vb. şeylerde olduğu gibi, mevcut delillere göre, kulların fiillerinin eseri olarak meydana gelen (mütevellid) fiilin, ceza, sevab ve tazminatlarda hüküm yönüyle normal fiil gibi kabul edilmesi caizdir.

Mürcie ve Kaderiye mezheplerinin kötülenmesinde ittifak edilmiştir. Mürcie, kulların fiilllerini Allaha havale (ircâ') eden ve kullarla

---

ve Mutezile'ye göre ise, hüsn ve kubh aklîdir. Fiillerin zâtında iyilik ve kötülük, güzellik ve çirkinlik vardır. Bu sebeple bir fiil güzel olduğu için Allah emretmiş, çirkin olduğu için yasaklamıştır. Bk. İbnü'l-Hümâm, A.g.e., s.151-156; Beyâzî, A.g.e., s.75-81, 261; Şeyhzâde, A.g.e., s.31-35.

35. Luğatta, doğurma ve meydana getirme manasına gelen tevlîd, ıstılahta, bir fiilin bir başka fiil vasıtasıyla dolaylı olarak meydana gelmesidir. Camı kırma fiilinden sonra, camda kırılmanın meydana gelmesi, anahtarı çevirince kilidin açılıp kapanması gibi. Mutezileye göre, dolaylı fiiller, Allahın müdahelesi olmadan, tamamen bir önceki fiilin eseridir ve ondan doğmadır, yaratma açısından Allaha izafe edilmez. Ehl-i Sünnete göre, normal fiilin yaratılması gibi, dolaylı fiillerin yaratılması da Allaha aittir. Bk.Sâbûnî, A.g.e., s.68; Teftâzânî, A.g.e., s.125.

alâkasını tamamen kesen mezheptir.[36] Kaderiye de, fiillerde kulların

36. Genel kanaata göre Mürcie, ameli imanın parçası saymayan bu sebeple ameli ikinci plâna atan, ameli terkedenin mümin olduğunu söyleyerek onlara ümit veren veya bunların hükmünü ahirete tehir eden zümredir. Müellif Ebû Seleme, kulların fiilerini Allaha havale eden ve kullarla alâkasını tamamen kesip atan mezhep için yaygın olan Cebriye ve Cehmiye isimleri yerine Mürcie adını kullanmaktadır. O'nun, Cebriye yerine Mürcie demesi yanlış bir isimlendirme değildir. Müellif ircâ meselesinde, Ebû Hanîfe ile Mâtürîdî'nin görüşlerinden etkilenmiştir. Mâtürîdî'nin kaydettiğine göre, Ebû Hanîfe'ye ircâ fikrinin kaynağı sorulmuş, O da, meleklerin "Eğer doğru kimseler iseniz şu eşyanın isimlerini bana haber verin"(el-Bakara, 2/31) denildiğinde, ortaya koydukları tavrın sonucu olduğunu, bilgi sahibi olmadıkları bu konuda işi Allaha havale ettiklerini söylemiştir. Bk.K.et-Tevhîd, s.382. Yine Mâtürîdî, ircâ meselesine temas ederken, dilcilerin, ircânın tehir manasına geldiğinde ittifak ettiğini, ancak mürcıî kime denildiği hususunda ihtilâf bulunduğunu belirttikten sonra, mürcienin Cebriye kelimesi yerine kullanılmasına sebep olan unsurlardan birini de -eğer sabit ise- Hz.Peygamberden gelen şu rivayetin oluşturduğunu söyler: "Ümmetimden iki gruba şefaatim ulaşmaz: Kaderiye Mürcie" Bk.Münâvî, Feyzu'l-Kadîr, IV, 208. Bu rivayet, kütüb-i sittede yoktur. Mâtürîdî'nin K.et-Tevhîd'ini neşre hazırlayan Fethullâh Huleyf te rivayeti delillendiremediğini söyler. A.g.e., s.284,1 nolu dipnot. Mâtürîdî, konuya şöyle devam eder: "Mürcie sözünden anlaşılacak iki manadan biri, bu sözle Cebriyenin kastedilmiş olmasıdır. Kaderiye ve Mürcie, birbirine zıd iki kelimedir. Rivayet, kötülemede ikisini bir arada zikretmiştir. Kaderiye, kulların fiillerini kullara gerçek manada nisbet eden, bu konuda Allahın dilemesi ve tedbirinin söz konusu olmadığını söyleyen mezheptir. Cebriye, fiilleri Allaha havale (ircâ') eden, yaratıkların fiillerde asla tesirinin olmadığını ileri süren mezheptir." A.g.e., s.384. Mezhepler tarihçisi Abdülkâhir el-Bağdâdî ve Ebû İshâk el-İsferâyînî, Mürcieyi üç gruba ayırdıktan sonra, ikinci grubu, imanda ircâ fikrini, kulların fiilleri ve kesb konusunda da cebr akîdesini benimseyen Cehm'in taraftarlarının teşkil ettiğini, bunlara Cehmiye-Mürciesi dendiğini belirtirler. Bk.Bağdâdî, el-Fark, s.25,202; İsferâyînî, et-Tebsîr, s.59-60. Prof.Watt, Mürcie'nin, kaderiye muhalifi olarak bir şiirde geçtiğini kaydederken (bk.İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, trc. E.Ruhi Fığlalı, s.154. Aynı şiir için bk.Tritton, İslâm Kelâmı, trc.Mehmet Dağ, s.47-48); Münâvî de Mürcie kelimesinin Cebriye manasına kullanıldığına dair bir rivayeti zikreder. Bk.A.g.e., IV,208.

gerçek bir kudrete sahip olduğunu kabul edip, Allahın idare ve tasarrufunu yok sayan zümredir. Bu sebeple "Kaderiyye bu ümmetin mecûsîleridir"[37] denilmiştir. Çünkü Kaderiye, yaratmayı insanlara bırakmıştır.

Taatların Allaha izafesi caizdir. Çünkü bu, Allahın lutfu, rahmeti, kulu başarı kılması ile olur. Günahların mutlak manada Allaha izafesi caiz değildir. Meselâ, genellikle "ey her şeyin yaratıcısı, arşın, göklerin ve yerlerin yaratıcısı" denilmesi caizdir, "ey pisliklerin ve çirkinliklerin yaratıcısı" denilmesi caiz değildir.[38] Hakkında şüphe bulunan bir meselede, o şeyi Allaha izafe etme konusunda susmak daha salimdir.

Kur'ân-ı Kerîmin ifade ettiği gibi[39], sapıklık ve küfür fiilinin yaratıcısı olması manasında, sapıklığa düşürme (idlâl) ve saptırma (iğvâ) sıfatlarının Allaha izafe edilmesi caizdir.[40] Allah en iyi bilendir.

37. Bk.Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübra, X, 203; Zehebî, Mîzânü'l-İ'tidâl, I, 570; Süyûtî, el-Leâli'l-Masnûa, I, 257-259; Aclûnî, Keşfu'l-Hafâ', II, 91-92. Bu rivayetin sıhhati şüphelidir. İbn Hazm, isnad yönüyle hadisin sahih olmadığını belirtirken, bk.el-Fasl, III, 248; Fethullâh Huleyf delillendiremediğini söyler. bk.K.et-Tevhîd, s.314,2 nolu dipnot. İbn Mâce, Mukaddime, 10'da "Bu ümmetin mecûsîleri, Allahın takdir ettiği kaderleri yalanlayanlardır"; Ebû Dâvûd, Sünnet, 16'da; Ahmet b.Hanbel, II,86; V,407'de "Bu ümmetin mecûsîleri, kader yoktur diyen ümmetimdir" şeklindeki rivayetleri zikrederler.

38. Krş. Mâtürîdî, A.g.e, s.312.

39. Bk. Hûd, 11/34; er-Ra'd, 13/27; İbrâhîm, 14/4; el-Hıcr, 15/39; Fâtır, 35/8 vb.

40. "Ehl-i Sünnet -Allah onlara yardım etsin- «Allahın hidayet etmesi kulda hidayeti yaratması, saptırması da, sapıklığı yaratması manasına gelir» demiştir." Sâbûnî, A.g.e., s.79. Ayrıca bk.Bağdâdî, Usûlü'd-Dîn, s.140-141; Teftâzânî, A.g.e., s.129-130.

XII- İSTİTÂAT

İstitâat iki çeşitir:

A. İstitâatü'l-hâl (potansiyel güç): Organların ve vasıtaların sağlam olmasıdır.

B. İstitâatü'l-fiâl (dinamik güç): Bu da Allahın kulu başarılı kılması (tevfîk), başarısız kılması (hızlân), kaza ve kader ile olan istitâatır.

Kaideye göre yükümlülük (teklîf), bir fiilin müsbet ve menfisinde kulun birlikte kullanması mümkin olmasa dahi, mükellef kılındığı konuda kendisine gerekli gücün verilmesi ile vaki olur. (Fiilden önceki istiâat müsbet ve zıddından her ikisine de geçerlidir. Kullanılınca yani fiille beraber bulunan istitâatta ise sadece birine geçerli olur.) Mükellefin yasak bir davranışla yükümlü tutulması caiz değildir. (Fiilden önceki istitâatın her iki zıdda da geçerli olması, yasağın teklîf edilmesi manasında değildir.)[41] Şayet, fiilden önce hem müsbete hem de

41. Müellif bu görüşleriyle, istitâat konusunda Ebû Hanîfe'nin izinde yürüdüğünü göstermektedir. Ebû Hanîfe, fiilden önceki kudretin münavebe yoluyla iki zıdda geçerli olduğu, fakat fiil anında ancak birine geçerli olduğu kanaatındadır. Çünkü kudretin, fiil ve terk olmak üzere iki şıkka da geçerli olmaması demek kudretin olmaması demektir. Buna göre kudret haddizâtında tektir ve iki zıt şeye de geçerlidir. Farklılık kudrette değil taallukundadır. Meselâ secde alnı yere koymak demektir. Secde eğer Allaha yapılırsa tâat, puta yapılırsa ma'sıyet olur. Tıpkı bunun gibi iman kudreti

menfiye geçerli olacak şekilde kula kudret verildikten (temkin) sonra, bu kudreti (fiille beraber istitâat düşünüldüğünde) iki zıt şeyden birinde kullanıp diğerinde kullanmayışı, onun için mazeret olsaydı, Allahı tanımayan kimse ondan daha mazur olurdu. Kulu yasakla mükellef tutmak, onu, Allahı inkâr ve Allah hakkında yakışıksız sözler söylemek konusunda serbest bırakmak demektir. Bizim bu anlattıklarımız doğru olunca, Mutezile'nin, kulların fiilleri konusundaki düşüncesi yanlış olur. Allah en iyi bilendir. Buna göre harp ülkesinde (dâr-ı harb) dinî esasları bilmeyen kişi, bilgi sahibi olacağı vasıtalardan mahrum bulunduğu için mazur görülür. İslâm ülkesinde (dâr-ı islâm) mazur görülmez. İster dâr-ı harb, ister dâr-ı islâmda olsun[42], her iki ülkede de Allahın varlığını tanımayan mazur görülmez. Çünkü Allahı tanımaya götüren vasıtalar her iki ülkede de vardır.[43] Başarı Allahtandır.

Şu da bilinmelidir ki, "kendisine kudret verilip fiili meydana getiren kişi bu sırada mecazen kadirdir, gerçekte acizdir" demek mümkin değildir. Çünkü bu, apaçık bir cebrdir. Allahın bir şeyi sevmesi, sevmemesi, emretmesi ve yasaklaması, kulun, fiili işlediği sırada mevcut olduğuna göre, fiil esnasında kulu aciz saymak caiz değildir. Allah en iyi bilendir.

ile küfür kudreti, kudret olmak açısından birdir. Farklılık bu kudretin bağlantılı olduğu hususta meydana gelir. Bu konuda bk.Mâtürîdî, A.g.e., s.263; Sâbûnî, A.g.e., s.64; Teftâzânî, A.g.e., s.122-123; Şeyhzâde, A.g.e., s.51-52.

42. Dâr-ı harb ve dâr-ı islâm tabirlerinin ifade ettiği kavram hakkında geniş bilgi için bk.Ahmet Özel, İslâm Hukukunda Milletlerarası Münasebetler ve Ülke Kavramı, s.69-95.

43. "Mâtürîdîlerin cumhuru, şayet insanlara peygamber gönderilmeseydi, insanların akıllarıyla, Allahın varlığını, birliğini, şanına layık olan hayat, ilim, kudret vb. sıfatlarla nitelenmiş bulunduğunu ve âlemin yaratıcısı olduğunu tanımasının vacib olduğu kanaatındadır. İmam-ı Azam'dan nakledilen meşhur görüş ile Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ânından elde edilen görüş budur. Eş'arîlerin cumhuruna göre, peygamber gönderilmeden önce, iman farz, küfür haram olmaz. Bu sebeple dağ başlarında, kendisine bir dinî davet ulaşmamış genç, mazur sayılır" Şeyhzâde, A.g.e., s.35. Ma'rifet-i ilâhiye konusunda ayrıca bk. İbnü'l-Hümâm, A.g.e.,s.157; Beyâzî, A.g.e., s.82-84.

İKİNCİ BÖLÜM

İMANIN MAHİYETİ

I- İMAN VE MARİFET

Kaideye göre küfür, lugatta, inkâr (cühûd) manasına gelince, onun zıddı da tasdîk manasına gelir. O da Allaha ve Allah katından gelenlere iman etmektir. İmanın, Allahı ve Allah katından gelenleri tasdik etmek olduğu ortaya çıkınca, ancak o, zıddı olan ve inkâr manasına gelen küfürle yok olabilir. Bizim anlattıklarımız doğru olunca da büyük günah işlemek suretiyle kişinin imandan çıktığını, günahlardan herhangi birini işlemek suretiyle küfre düştüğünü söylemek yanlış olur. Buna göre "İman, taatların tamamıdır veya artar ve eksilir" demek yahut benzeri şeyler söylemek yanlış olur. Başarı Allahtandır. Tasdik dışında kalan taatların ve ibadetlerin belli sayılarına bakarak, bunlara da iman denmiştir. Fakat bu iman, zıddı küfür olan, kendisiyle küfürden çıkılıp İslâma girilen ve ehl-i kıble[1] denen zümreye dahil olunan iman değildir.[2] Allah en iyi bilendir.

---

1. Ehl-i kıble, Kâbe'ye yönelerek namaz kılmanın farzıyyetini kabul eden bütün müslümanlar demektir. İslâm dairesinin dışına çıkmamış bid'at mezhepleri de ehl-i kıble kapsamına girerler. Ehl-i islâm ve ehl-i millet de aynı manaya gelir. Bk.Bağdâdî, el-Fark, s.12-14, 230-233; Cürcânî, et-Ta'rîfât, s.40.
2. İman ve küfrün tarifi, muhtevası, bu konuda ortaya çıkan görüşler, delileri hakkında geniş bilgi için bk.Ahmet Saim Kılavuz, İman-Küfür Sınırı, İst. 1982.

Kitap ve sünnette geçtiği üzere mutlak olarak, istisna etmeden[3] iman etmek gerekir. İmanda istisna şu iki ihtimalden uzak değildir. Birincisi, imanın kuruluşunda (akd) istisnâdır. Bu takdirde, diğer akidlerde olduğu gibi imanda da akdin kuruluşu batıl olur. Çünkü bunda şüphe ve kuruluşu mechul bir şarta (Allahın dilemesini bilemeyişimize) bağlama vardır. İkinci ihtimal, imanın kuruluşunu başkasına anlatmada istisnâdır. Bu da muhâldir. Çünkü iman geçmiştir. Bu takdirde istisnanın dönüp başlangıca bağlanması caiz değildir. (Geçmişteki bir şeyden inşâallah diyerek haber vermek, onda şüphe etmektir).

Açıkladıklarımızla anlaşılmıştır ki, kulların imanı birdir. (Aynı şeylere inanırlar, artmaz, eksilmez). Çünkü iman tasdik demektir. Buna göre kulların küfürlerinin de bir olması gerekir. Çünkü küfrün aslı Allahı tanımamak ve inkârdır. Nimetlere nankörlük (küfrân-ı nimet) de, nimetlerin Allahın lutfu oluşunu inkâr edip, onları, Allahtan başkasına nisbet etmektir.

Allah Taâlânın birliğini ikrar etmiş olarak, imanın iyi bir şey, küfrün de kötü bir şey olduğunu bildikten sonra, bir kimsenin, iman ve küfür isimlerinin manasını bilmemesi zarar vermez. Çünkü bu, arabçada iman isminin manasını bilmemektir ve zararsızdır.

Kaideye göre, Hz.Peygamber (S.A.V) in, peygamberliğinin delilleri (Allahın varlığının delillerine göre) daha açık ve gözler önündedir. Öyleyse Hz.Peygamber'i inkâr eden, Allahı haydi haydi inkâr etmiş olur.

Marifet iki kısımdır. Birincisi, kulların engellenmediği, aksine Allahın kullara vermeyi üstlendiği marifettir. İkincisi ise, kulların eşya

3. İmanda istisnâ, "inşâallah (Allah dilerse) müminim" demektir. Selef alimleri ile Şâfiiyye, Mâlikiyye ve Hanbelîlerin çoğunluğu, imanda istisnâyı caiz görürken, Hanefî-Mâtürîdî ekolüne mensup fıkıhçı ve kelâmcılar caiz görmezler. Çünkü böyle bir söz, müellifin de dediği gibi, kişinin imanından şüphe etmesi demektir. Bk.Mâtürîdî, K.et-Tevhîd, s.388; Nesefî, Tebsıratü'l-Edille,vr.222b; İbn Ebi'l-Izz, Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye, s.353; Teftâzânî, Şerhu'l-Akâid, s.162; İbnü'l-Hümâm, el-Müsâyere, Hâtime, s.54-55; Şeyhzâde, Nazmü'l-Ferâid, s.48.

hakkında düşünmeleri ve deliller üzerinde nazar etmeleri şeklinde iktisâb yoluyla olur. Bakan bir kimsenin gözlerini açması gibi ki, zorunlu olarak bundan sonra idrak hasıl olur. Biz geçmiş bahislerde, fiilden doğan şeyin hükmünü açıklamıştık.

II- EMİR NEHİY VA'D VE VAÎD

İnsanların kendilerine verilen (rükû ve secdeye müsait) hareketli eklemlerle, ibadete elverişli organlarla ve temyîz gücüne sahip akıllarla yaratılmış olması, âlemin yaratılmasıyla kastedilen esas hedefin bizzat insanın kendisi olduğunu; insan dışında kalan varlıkların da, insanların çeşitli ihtiyaçlarının giderilmesi, onlara yararlı ve yardımcı olması için yaratıldıklarını gösterir. Buna göre, anlattıklarımız, insanların emre ve yasağa (nehy) muhatab olmak için yaratılmış olduklarını gösterir. Çünkü insandan başkasına, ibadete, emir ve yasağa müsait ve mütehammil organlar ve melekeler verilmeyince, onların emir ve yasakla mükellef kılınmaları ihtimal dahilinde değildir. Ayrıca insan dışındakiler bu konumlarıyla mükellef olmayınca, âlemin yaratılmasının hikmeti elde edilmemiş olur. Çünkü insan dışındaki varlıkların yaratılışı tekrar yok olmaları içindir. Allah en iyi bilendir. (Allah insanı ibadet etmesi için, âlemi de ibadet edecek insana yararlı olması için yaratmıştır. İnsan uygun konumuyla ibadet etmez, konumu uygun olmayan diğer varlıklar ibadetle yükümlü tutulurlarsa, âlemin ve insanın yaratılış hikmeti gerçekleşmemiş olur).

4. Va'd, söz verme, vaîd te tehdîd ve uyarma manasına gelir. İkisi birlikte kullanıldığında, yapılan iyi işlere karşılık Allahın söz vermesine va'd, kötü işlere karşı uyarmasına ve tehdîdine vaîd denilir. Buna göre cennet,

Emir ve yasağın varlığı sabit olunca; va'd teşvîk, vaîd tehdîd ve uyarı, sevâb ile ceza ise, bu ikisini güçlendirmek için olur.[4] Çünkü ümit edilmeyen ve korkulmayana itaat olunmaz. Gerçek tâat ancak imandır. İbadet ise, ümit ve korkuyla emre uymadır. Mukaddes ve Yüce Allahın, sevabı, kullara kendinden bir lutuf olarak vermesi mümkin olduğu gibi, yapılan işe kat kat karşılık vermesi de mümkindir. Çünkü Allahın lutuf ve ihsanı olmazsa insanlar bunu hak-etmezler. İnsanlar, Allahın dünyada kendilerine verdiği nimetlerin en azının şükrünü bile ifa edemezlerken, bu nimetlerin tamamının şükrünü eşit olarak veya daha fazlasıyla nasıl ifa edecekler. Ta ki, sevabı hak etmiş olsunlar. Allah en iyi bilendir.

Kaideye göre, va'd ve vaîdten dönmek, Cenâb-ı Hakka yalan isnadı sonucuna götürür. Fakat burada amaçlanmış bazı şartlar olabilir. İşte bu durumda, izhar edilen dönme (hulf), hakikatte va'd ve vaîdten dönme değildir. Meselâ "şu işi şu tarz yapana şöyle karşılık vardır" denilirse bu doğru olur.

Bazı günahların ya büyük günahlardan sakınılması ve farizaların yerine getirilmesi suretiyle veya vadettiği tarzda sırf Allahın bir lutfu olarak bağışlanmış olmasında şüphe edilmez. Kişinin Rabbına isyan durumu sebebiyle şirkin, hiç bir şekilde mağfiret olunmayacağında ve

Allahın va'di, cehennem de vaîdidir. Va'd-vaîd, Mutezilenin beş temel prensibinden biridir. Bu prensibe göre, mümin olarak ölen kul sevâb ve mükâfata (va'd), imansız veya büyük günah işleyip tevbe etmeden ölen ebedî azaba (vaîd) lâyık olur. Allahın, günah işleyen kulu tevbesiz affetmesi, peygamberin de bu kul için şefaatçı olması caiz değildir. Çünkü bu durum Allahın, vaîdinden dönmesi demektir. Geniş bilgi için bk.Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'-Hamse, s.611-693; Kemal Işık, Mutezilenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri, s.71; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi Giriş, s.175-176. Ehl-i Sünnete göre, Allahın va'di de vaîdi de haktır. Ancak Allah, büyük günah işleyen kişiyi dilerse lütuf ve ihsanı ile affedebilir, dilerse adaleti gereği cezalandırır. Kalbinde imanı bulunanı neticede cennete girdirir. Günah işleyenler için Hz.Peygamberin şefâatı da söz konusudur. Geniş bilgi için bk.Eş'arî, Makâlât, II, 474-476; Mâtürîdî, A.g.e., s.329 vd., 365 vd.; Bağdâdî, Usûlü'd-Dîn, s.242-245; Pezdevî, Usûlü'd-Dîn, (Ehl-i Sünnet Akâidi), s.187 vd., 327; Sâbûnî, el-Bidâye, s.80 vd.

her hâlükârda cezaya müstahak olduğunda şüphe yoktur.

Şirk dışında kalan büyük günahlara (kebîre)[5] gelince; bunu işleyen, taatların temeli olan imanda Rabbına itaat ederken, büyük günah işleyerek Allaha isyankâr davranmıştır. Öyleyse büyük günah işleyen, ibadetin en faziletlisi olan iman konusundaki itaatına dayanarak, işlediği günahı bağışlamasını Allahtan umar. Çünkü Allah, yaratıklarına merhamet ve lutfedendir, onları bağışlayarak kerîm davranandır. Böyle bir kul, Allahın, adaleti gereği, işlediği günün miktarınca kendisini cezalandırmasından korkar. Fakat akıbeti cennet olur. Çünkü Allah, kendine inananın imanını ve kulluğuna dair ikrarını zayi etmez. Üstelik onun az ameline bol karşılık verir. Çünkü O, mağfireti bol olan, az amele çok mükâfat ve sevab verendir. Ayrıca Allah, işlediği iyi amele (hasene) kat kat karşılık vadettiği için (büyük günah işleyenin günahı bağışlanabilir). Şu âyet-i kerîme buna dairdir: "Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını mağfiret etmez. Bunun dışında kalan günahları dilediği kimse için mağfiret eder."[6]

Büyük günahların hepsi bizce bilinmediğinden "günah işleyen kimsenin, işlediği her günahta, günahı miktarınca cezalandırılmasından korkar ve bağışlanmasını da umarız" deriz. İşte bu, cezayı gerektiren bir duruma düşmek korkusuyla, günahların hepsinden sakınmayı gerektirir.

---

5. Kebîre (çoğulu: kebâir), büyük günah demektir. Kebîre kelimesinin tarifi,mahiyeti ve kapsamı konusunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. Çeşitli tarifler dikkate alındığında kebireyi şu şekilde tanımlamak mümkündür: Âyet ve hadislerde büyük günah olarak zikredilen, hakkında tehdîd edici bir nass (âyet ve hadis) bulunan, işleyenin dünyada veya ahirette ceza almasına sebep olan fiiller ile, ayet ve hadislerde belirtilmediği halde, fesadı onlar seviyesinde bulunan davranış ve fiillerdir. Kebîre tarifleri için bk.Sâbûnî, A.g.e., s.84-85; Teftâzânî, A.g.e., s.141; Heytemî, ez-Zevâcir, I, 5 vd.
6. en-Nisâ', 4/48.
7. Lugatta, dostluk, sevgi, sahiplenme ve temsil hakkı verme gibi manalara gelen velâyet, bir şahsın diğeri namına, onun irade ve rızasına bakmaksızın tasarrafta bulunma selâhiyetine denir. Bk.Tehânevî, Keşşâf, II,

Velâyet meselesi[7] de buna bağlıdır. Buna göre, sırf günah işlediği için kâfire velâyet (temsil hakkı) vermek caiz değildir. Çünkü kâfire velâyet vermek, kâfirin ameline rıza göstermek, onu sevmek ve onunla beraber olmak demektir. Sırf Rabbına itaat ettiği için, müminlerden itaatkâr ve âdil (doğru yolda) olana velâyet vermek ise vacibtir. Fâsık mümine gelince, onun fıskından imanına hükmolunmak suretiyle, kendisiyle velâyet bağı kurmak gerekli olur. Allah en iyi bilendir.

Allahın, hakkında, cezayı gerekli gördüğü kimse için mağfiret talebinde bulunmak caiz değildir. Çünkü bu, Allahın vaîdinden dönmesini istemektir. Büyük günah işleyene gelince, bir kimsenin, imanına hürmeten ve müslümanlara şefkat sebebiyle onun bağışlanmasını istemesi efdaldir. Beddua eden ise günahkâr olmaz. Çünkü, işlediği günah sebebiyle onun cezalandırılmasını istemiş olur.

Bir mümin veya kendi adına yalan söyleyen, keza mümin üzerine küfür isnad eden kişi kâfir olmaz. Ancak Allah ve Allah Elçisi adına yalan söyleyen böyle değildir.

Tâatları yok eden şeyler üçtür: Riyâ, şirk ve başa kakma. Çünkü bu üçü taatları, Allaha olmaktan çıkarıp, bir başkasına ibadet haline getirir. İşte bu sebeple taatların sevabını ortadan kaldırır. Allah en iyi bilendir.

Genellikle, peygamberler ve peygamberlerin cennetliktir dedikleri müstesna, herhangi bir kimsenin cennetlik olduğunu söylemek mümkin değildir.

Şurası bilinmektedir ki, mümin, ancak şehevî arzular kendisine üstün geldiği için günah işler, sonra tevbe etmeyi düşünür ve mağfiret olunmayı umar. Eğer Allah, kendisine nefsinden daha sevgili gelirse, bununla beraber, Allah ile birlikte yaratıklarından da korkuyorsa bu, gerçekte Allahtan korkması demektir. Fakat hakikatta Allahtan değil, mahluktan korkarsa o kişi kâfir olur.

1527 vd.; Ömer Nasuhi Bilmen, Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhıyye Kâmûsu, IV, 67-71; Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, III, 392-394.

Allahın sevab vermesi, O'nun bir lutfu olduğu ortaya çıkınca, dilediğine sevabı artırması ve kişiyi -dünyada olduğu gibi- başkalarından üstün tutması Allahın bir hakkı olmuş olur. Allah en iyi bilendir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SEM'İYYÂT BAHİSLERİ

I- ALLAHIN ÂHİRETTE GÖRÜLMESİ

Allahın Âhirette görülmesi (ru'yetullâh) konusundaki görüşümüze gelince; bu, ümmetin söylediği ve hadisin bildirdiği şekilde, gerçek manada, Allahı yaratıklara benzetmeksizin (teşbîhsiz), görülmeyi inkâr etmeden, Allahı idrâk ve ihâta (kuşatma) söz konusu olmaksızın meydana gelecektir.[1] Nitekim Yüce ve Ulu Allah dünyada, kendisinin bir ikramı olarak ilim ve marifet verilenler tarafından da bilinmektedir. Allahı dünyada bilmenin karşılığı, O'nu âhirette de bilmek olması mümkin değildir. Allah en iyi bilendir.

1. Mutezile ve Cehmiye mezhepleri, Allah yaratıklara benzetilmiş oluyor düşüncesiyle, O'nun âhirette görülmesini kabul etmezler. Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıları ile selef âlimleri, Allahın âhirette müminler tarafından görüleceğini, fakat bu görülmenin mahiyetinin bizce bilinemeyeceğini ileri sürerler. Bu konuda geniş bilgi için bk.Eş'arî, el-İbâne, s.12-19; Mâtürîdî, K.et-Tevhîd, s.77-85; Bâkıllânî, K.et-Temhîd, s.266 vd.; Cüveynî, K.el-İrşâd, s.176-186; Pezdevî, Usûlü'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi), s.110-124; Sâbûnî, el-Bidâye, s.38-42.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

NÜBÜVVET BAHİSLERİ

I- PEYGAMBERLİK

Kaideye göre peygamberlik te sabit olmuştur. Çünkü yaratıkların bir yaratıcısının olduğu ve yaratıklara sırf ihsan ve lütuf olarak sayılamayacak kadar nimetler verdiği ortaya çıkınca, yaratıkların O'na şükretmeleri gerekir. Yaratıkların akılları, O'na yapılacak şükrün içyüzünü, ölçüsünü ve çeşitlerini idrak ve ihatada yeterli değildir. Buna göre Allah, kulları bir müddet sonra fani olmak üzere yaratmış, ayrıca onlar için ceza mükâfat ve yardımlaşma konusu olan şeyler yaratmıştır. Fakat kullar nezdinde bunların bilgisine ulaşma kabiliyeti yoktur. Ayrıca insanların ihtilafları, onların yok olmalarına sebep olur. İşte bütün bu ihtiyaçlarını karşılamak üzere Allah tarafından gönderilmiş bir peygambere ihtiyaç vardır. Allah en iyi bilendir.

Allah Taâlâ, insanlara nimet vererek lutfedince, iyi ile kötüyü birbirinden ayırabilecekleri aklı da ihsan ettiği için, onların mazeretini kesip muhtaç olduklarını açıklamak ve Allah yoluna davet işinde tebliğ için peygamber göndererek insanlara lutfetmiştir. Çünkü O, kullarına lutfedendir. Bu, akılda yeterlik olduğuna göredir. Bir de akılda yeterlik olmadığında durum nasıl olur? düşünün. O zaman peygamberlerinin diliyle, Allahın bu hususları açıklamasına lüzum vardır. Allah en iyi bilendir.[1]

Peygamberlerin göstermiş oldukları halkın gücünü aşan mucize

1. İnsanların peygamberlere olan ihtiyacı ve peygamber gönderilmesindeki hikmet konusunda bk.Mâtürîdî, K.et-Tevhîd, s.182-183; Pezdevî, Usûlü'd-

işaretler ve apaçık deliller, onların Allah tarafından peygamber gönderildiklerinin sabit olması için yeterli delildir. Allah en iyi bilendir.[2]

Yine bununla, Hz.Muhammed (S.A.V) in peygamberliği sabit olmuştur. Çünkü O'nun, diğer peygamberlere göre daha çok, daha kesin, daha kuvvetli ve daha açık olan hissî, aklî ve ahlâkî mucizeleri vardır.[3] Allah en iyi bilendir.

Bizim anlattıklarımızla peygamberlik sabit olunca, peygamberlerin getirdikleri, emir, yasak, va'd, vaîd vb. şeyler de sabit olur. Çünkü onlar, günahtan korunmuş olmak, Allahtan aldıkları elçiliğin gereğini kullar nezdinde yerine getirmekle şereflendirilmiş kimselerdir.[4] Allah en iyi bilendir.

Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi), s.130-134; Sâbûnî, el-Bidâye, s.45-46; Teftâzânî, Şerhu'l-Akâid, s.164-165; İbnü'l-Hümâm, el-Müsâyere, s.187 vd.

2. Mucize ile nübüvvetin isbatı konusunda bk.Bağdâdî, Usûlü'd-Dîn, s.178 vd.; Cüveynî, K.el-İrşâd, s.307 vd.; Pezdevî, A.g.e.,s.136-141; Sâbûnî, A.g.e., s.46-47; Teftâzânî, A.g.e., s.165-167; İbnü'l-Hümâm, A.g.e., s.202 vd.
3. Mucize, peygamberlerin peygamberliklerini isbat etmek için gösterdikleri tabiat kanunlarına aykırı, herkesi aciz bırakan olay demektir. Müellifimiz, Hz.Peygamberin mucizelerini, aklî, hissî ve ahlâkî olarak üçe ayırmaktadır. Aklî mucize, Kur'ân mucizesidir. Her devirdeki akıl sahibi insana hitap eder. Hissî mucize, Onun yaşadığı devirdeki insanlara gösterdiği duyu organları ile hissedilen, ayın yarılması, hurma kütüğünün inlemesi vb. şeylerdir. Ahlâkî mucize de, ondan önce ve sonra hiç kimseye nasip olmayan O'nun yüce ahlâkı ve örnek davranışlarıdır ki, Hz.Peygamber, hayatının hiç bir döneminde bu yüce ahlâktan ayrılmamıştır. İbnü'l-Hümâm da müellifimiz gibi, Hz.Peygamberin mucizelerini, Kur'an mucizesi, ahlâkî ve hissî mucizeler olmak üzere üçe ayırır. Bk.el-Müsâyere, s.205 vd. Hz.Peygamberin mucizelerinin değişik tasnifleri için bk.Mâtürîdî, A.g.e., s.202-204; Ğazzâlî, el-Madnûnü'l-Kebîr, s.18; Sâbûnî, A.g.e., s.47-52; Teftâzânî, A.g.e., s.168-169.
4. Doğru, güvenilir, zeki, günahtan korunmuş olmak, Allahtan aldıkları buyruk ve yasakları insanlara eksiksiz ulaştırmak (sıdk, emânet, fetânet, ısmet, teblîğ), peygamberlerde bulunması gereken sıfatlardır. Bk.Sâbûnî, A.g.e., s.53-54; Teftâzânî, A.g.e., s.170-171; İbnü'l-Hümâm, A.g.e, s.194-202; Harputî, Tenkîhu'l-Kelâm, s.282-284. Erkekliğin, peygamberliğin

Genelde kaideye göre, şunu demek mümkindir: Halkın doğru olarak inanması gereken Allahın varlığı, birliği ve bir kısmını zikrettiğimiz sıfatları ve diğer hususların, peygamberliğin sübûtuna bağlı olarak sabit olması caiz ve mümkindir. Peygamberlik te, insanlar içinde peygamberlerin günahtan beri olduklarını gösteren mucize işaretlerle sabittir. Akılda bu kabiliyetin olmadığı düşünülemez. Eğer akılda bu kabiliyet olmasaydı, bu hususu tasdik edemez, yerinde sübûtuna, başkasında adem-i sübûtuna hükmedemezdi. Allah en iyi bilendir.

Müminin imanında yenilenme, her an yeniden oluşma (teceddüd) hükmü vardır. Kendilerinde devamlılık olmayan fiiller böyle değildir. İman ebedî olarak her an gereklidir (müminden ayrılmaz). Bunun içindir ki, onda yenilenme hükmü vardır. Ve çünkü mümin, peşipeşine gelen her zaman parçası içinde küfre düşmekten yasaklanmıştır. Halbuki o, ancak zıddı ile küfürden uzak kalabilir. Küfrün zıddı ise imandır. "Bizi sırât-ı müstakîme ilet"[5] ayeti ile imanın artması bu çerçeve içinde anlaşılacaktır.[6] Allah en iyi bilendir. Denilmiştir ki: "İmanın artmasının manası toptan yapılan ve müphem olan imandan sonra detaylı olarak iman etmektir."[7] Buna göre, müminin imanında sebâtı, ebediyen yaşayacak olsa ebedî olacaktır. Kâfirin inancı da böyledir.

şartlarından olup olmaması ihtilaflıdır. Mâtürîdîlere göre peygamberin erkek olması gerekir. Eş'arîlere göre kadından da peygamber olabilir. Bk.Sâbûnî, A.g.e.,s.46; İbnü'l-Hümâm, A.g.e., s.194; Şeyhzâde, Nazmü'l-Ferâid, ms.49-50.

5. el-Fâtiha, 1/6
6. Sırât-ı müstakîm, devamlılık arzeden yol demektir. Yol devamlıdır fakat bu yolu kateden her bir adım yenidir. İnsandaki sıfat ve arazlar, yenilenmek ve her bir arazın yok oluşunun ardından onun bir misli, bir benzerinin yerine geçmesi suretiyle devamlılık arzederler. İman da insanın bir arazıdır. İman arazı, teceddüd-i emsâl adı verilen bu yolla devamlılık ve süreklilik göstermiş olur. Nûreddîn es-Sâbûnî de müellifimiz gibi imanın artmasını, iman arazının teceddüd-i emsâl yoluyla artması şeklinde anlamıştır. Bk.el-Bidâye, s.90; Teftâzânî ise, bu görüşü tartışılabilir bulur. Bk.Şerhu'l-Akâid, s.157.
7. Mâtürîdîlere göre, iman inanılacak esaslar (mü'menün bih) bakımından artmaz, eksilmez. Ancak Asr-ı Saâdette icmâlî manada müslüman olan

(Mümin ebediyen yaşasa ebediyen mümin, kâfir ebediyen yaşasa ebediyen kâfir olacaktır). Bunun içindir ki, mezkûr iman ve küfürle, ceza ve mükâfatın da ebedî olması hak edilmiştir. Allah en iyi bilendir.

sahâbîler, âyetler nazil oldukça detaylı olarak ta iman etmişler, inanılacak şeyler arttıkça onların imanında da artma meydana gelmiştir. Bk.Sâbûnî, A.g.e., s.90; Teftâzânî, A.g.e., s.157.

II- DEVLET BAŞKANLIĞI

Kaideye göre, aklen, peygamberlik neyle sabit olduysa devlet başkanlığı (imâmet) da onunla sabit olmuştur. Çünkü haddleri icra etmek,cuma ve bayramları kıldırmak gibi, peygamberlerin getirdiği şer'î esasları kendilerine karşı koruyacak, aralarındaki meseleleri hükme bağlayacak, yok olmaya götüren ihtilafı ortadan kaldıracak, zekâtlar ve ganimetlerin beşte biri vb. gibi Allah haklarını insanlardan alacak bir devlet başkanına insanların ihtiyacı vardır. "(Mallarınızı aranızda haksız sebeplerle yemeyiniz ve insanların mallarından bir kısmını günahla yemek için) hakimlere aktarmayınız."[8], "(Ey iman edenler, Allaha, peygambere ve) sizden olan idarecilere itaat ediniz"[9] âyetleri buna işaret eder. Hz.Peygamber (S.A.V) in şu hadisi de buna delildir: "Bir devlet başkanı olmadan ölen, cahiliye ölümü ile ölmüştür"[10]. Ancak şu kadar var ki, peygamberler müstesna, belli bir ferde işaret ederek bu masumdur diyemeyiz.

Hz.Ebûbekr es-Sıddîk'in -Allahın rızası O'nun üzerine olsun- devlet başkanlığı konusunda kaide şudur: Ümmet, O'nun üzerinde ittifak ettiğine göre burada iki ihtimal vardır.

A. Ya Rasûlullahtan bir işaret yahut ta Yüce Allahın lutfuyla olmuştur. -Biz onların farklı görüşlerinin Hz.Ebûbekr üzerinde toplandığını görüyoruz.-

8. el-Bakara, 2/188.
9. en-Nisâ', 4/59.
10. Müslim, İmâret, 58; Ahmed b.Hanbel, IV, 96.

B. Yahut ta ictihadlarıyla olmuştur. Bu da Hz.Ebûbekr'in, merhamette, ilimde, külfet ve angarya yüklenmekte, adalet ve doğruya çağıran din hizmetine önem vermede, başkalarından üstünlüğü sebebiyle, hilâfetinin, müslümanların menfaatına ve O'nun hakkı olduğunu görmeleri suretiyle olmuştur.

Hz.Ömer'in devlet başkanlığına gelince, Hz.Ebûbekr, O'nu hilâfete namzet göstermiş, O da bu işi üstlenmiş, ashâb ta Ebûbekr'in hilâfeti konusunda anlattığımız şekilde O'nun üzerinde ittifak etmiştir. Ömer yaralanınca, bu hadise, halifeyi belirleme işiyle meşgul olmaktan O'nu alıkoydu. Bu sebeple bu işi, iyi niyetle müslümanların menfaatlarını gözetmeleri, din ve dünyaları için en hayırlı olanı seçmeleri maksadıyla, Rasûlullahın ashâbından altı kişi arasında şûraya bırakmış, onlar da Osmân -Allah O'ndan razı olsun- üzerinde ittifak etmişlerdir. Hz.Osmân bu işi üstlenmiş, sair ashâb ta O'nun üzerinde ittifak etmiştir. Osmân şehit edilince, şûra ehlinden birden fazla kişi, Ali -Allahın rızası üzerine olsun- üzerinde ittifak etti, biri ise kaçındı ve çekimser kaldı. Ali de bu görevi anlattığımız tarzda ifa etti.

Hz.Peygamber (S.A.V) in "dinin kılıcı" diye isimlendirilişi gibi, Hz.Ebûbekr'in "riddetin kılıcı" diye isimlendirilecek tarzda mürtedlere karşı Allahın zafer ve yardımına mazhar olması; Hz.Ömer'in, "cizyenin kılıcı" diye isimlendirilecek biçimde fetihlere; Hz.Ali'nin "fitnenin kılıcı" diye isimlendirilecek şekilde Hâricîlere[11] karşı zafere mazhar olması, imamet konusunda söylediklerimizi desteklemektedir. Başarı ve günahtan korumak Allaha mahsustur.

11. Hâricî, meşru devlet başkanına isyan eden demektir. Havâric, İslâm mezheplerinin büyüklerindendir. Hz.Ali'ye karşı isyan ettikleri için bu ismi almışlardır. Hâricîler, Hz.Ali'nin, Osmân'ın, Cemel ve Sıffîn savaşına katılanların, Hakem Olayına rıza gösterenlerin kâfir olduklarını ileri sürmüşlerdir. Necedât müstesna, bütün hâricî fırkalar, büyük günah işleyenin küfre düştüğünü söylemiş, zâlim imama karşı çıkmanın vacib olduğu kanaatını benimsemişlerdir. Geniş bilgi için bk. Eş'arî, Makâlât, I, 86 vd.; Bağdâdî, el-Fark, s.72 vd.; İsferâyînî, et-Tebsîr, s.26 vd.; Şehristânî, el-Milel, I, 114 vd.

BEŞİNCİ BÖLÜM

ÇEŞİTLİ KONULAR

I- KUR'ÂN HAKKINDA DURAKLAMA

Kaideye göre, Kur'ân hakkında duraklamanın (tevakkuf) hiç bir manası yoktur. Ancak şu kadar var ki, O, anlattığımız şekilde Allahın ne zâtının aynı, ne da zâtından başka ve ayrı (ğayr) dır. Çünkü Kur'ân hakkında tevakkuf iki ihtimalden hâlî değildir:

A. Ya Kur'ânın, Allahın zâtının aynı ve ğayrı veya ne aynı ne de ğayrı olduğu hususunda bilgi sahibi olmamasıdır. Bu takdirde doğruyu öğrenmesi gerekir. Allah Taâlâ şöyle buyurmuştur: "Eğer bilmiyorsanız, zikir ehline sorunuz."[1]

B. Yahut ta ne olduğunu bilmesidir. O halde Kur'ân hakında tevakkuf inancı mümkin değildir. Allah en iyi bilendir.

1. en-Nahl, 16/43.

II- KUR'ÂNIN MÜTEŞABİHİ

Kur'ânın müteşâbihi hakkında söylenecek söz şudur: İnsanlar, kastedilen mananın hakikatına vakıf olamasalar da, Allah Taâlânın onları müteşabihlere inanmakla imtihan etmesi caizdir. Tıpkı kulların, kendisinde bulunan hikmetin hakikatına vakıf olamadıkları çeşitli ibadetlerdeki sair imtihan çeşitleriyle onları imtihan edişi gibi, bu da bir çeşit imtihan olmaktadır. Müteşâbihi indirmenin faydası, kendisiyle amel gerekli olan murâd-ı ilâhîye vâkıf olamadıkları halde, kulların yalnızca okuma farzını yerine getirmeleri ve tilâvet yönünden istifade etmeleri de olabilir. Bu, hükmüyle amel caiz olmadığı halde, Kur'ânın mensûh âyetlerini okumaya benzer. Bununla Allahın, onlara bir delil sunmuş olması da caizdir. Çünkü Kur'ân, ancak onların dili ve lugatlarıyla indirilmiştir. Bu dili bilmelerine ve belâğatlarına rağmen, ondaki manaya vâkıf olmaktan aciz kalmışlardır. İşte bu husus, onları buna vâkıf olmaktan aciz bırakan varlığın, onu indiren Allah Taâlâ olduğunu kendilerine göstermektedir.

Müteşâbihle imtihan (ın kazanılması), onda duraklamak, manasını araştırarak aşırılıklara dalmamak, bunu bilmeyi âlimine bırakmakla olması da mümkindir. Çünkü imtihan çeşitli durumlarda vaki olur. Bazen müteşâbihe imanla, bazen müteşâbihle amelle, bazen de içyüzünü araştırmamak ve müteşâbihe dalmamak suretiyle olur. Bazen müteşâbihte kasetdilen mananın açıklanmaması da caiz olur. Çünkü yaratıklar için müteşâbihin manasını açıklamaya ihtiyaç bulunmaz. Onların bu durumunu (insanların neye muhtaç olup neye olmadığını), gizli ve açığı bilen Allah bilmiştir de, onlara açıklamamıştır. Allah en iyi bilendir.

İlimde otorite (râsih) olanların, müteşâbihlerin te'vilini bilmesi mümkindir. Çünkü Allah Taâlâ, indirilenden kastedilen manaya vâkıf olabilmeleri için râsihlere akıl ve anlayış ihsan etmiş; müteşâbihi ve ondaki manaları bilmeleri için onlara imkân vermiştir.

Bütün bunları söylemek hüküm bakımından caiz olunca; Allahın, müteşâbihin manasını gizlemesi ve bununla kullarını imtihan etmesi de caizdir. Eğer insanlar, müteşâbihten Allahın muradına vâkıf olurlarsa ve Allahın ona ulaşmayı lutfetmesi sebebiyle bunu bilirlerse, müteşâbihle hükmederler. Aksi halde, onun Allah Taâlâ tarafından indirildiğine ve onun indirilmesinin, Rabbın hikmeti olduğuna iman gerekir. Çünkü Allah hikmet sahibidir, her şeyden haberdardır.

Müteşâbih iki manaya gelen bir isimdir. Birincisi, birbirine benzemesi sebebiyle manada karışıklık bulunan anlamınadır. "Çünkü bizce sığırlar birbirine benziyor"[2] âyetindeki gibi. İkincisi ise, bir kısmı diğer kısmına uygun olan ve onu doğrulayan şey manasınadır. "(Allah sözün en güzeli olan Kur'ânı) âyetleri birbirine benzeyen ve birbirini tasdik eden bir kitap halinde indirdi."[3] âyetinde olduğu gibi. Eğer Kur'ânın müteşâbihi, son manada ise, bundan muradın anlaşılması mümkindir. Eğer müteşâbih, birinci manada olursa şüphe yok ki, kulların ondan muradı bilmeleri mümkin değildir. Her ne kadar (istisnâî olarak) Allahın hikmetinde, kullarının kalblerini bir nevi lutfu ile müteşâbihin manasına muttali kılması caiz ise de (hal böyledir). Çünkü her şeyi bilen ve lutuf sahibi olan O'dur.

---

2. el-Bakara, 2/70
3. ez-Zümer, 39/23

III- MA'DÛM

Ma'dûm (yok) konusunda söylenecek söz şudur: Eğer ma'dûm şey olsaydı, -varlığı olsa dahi- Allah ile değil, kendi başına var olan eşya benzeri olurdu. Bu takdirde de, eşya ezelde var olurdu. Halbuki bunu söylemek, tevhidi ortadan kaldırmak demektir. Eğer yok (lâ şey), bir var olmayış (nefy) ise, o zaman, şey, isbâtın (varlığın) adı olur. Halbuki (Allahtan ğayrı) kadîm eşyanın varlığını söylemek, Dehrîlerin sözünü isbat etmektir.[4]

İmdi, şey'in isbat ismi olduğu sabit olunca; -çünkü lâ şey yokluktur- Allahın, şey ismi ile isimlendirilmesi caizdir. "O'nun gibi hiç bir şey yoktur"[5] âyetinde olduğu gibi. Bir kayıt koymadan, Allahın sıfatına şey demek te, lâ şey demek te caiz değildir. Çünkü bu söylendiği takdirde, Allahın ğayrı olan sıfatın isbatı veya nefyi yapılmış olur. Allahın sıfatı için zarurî olarak sıfat denir, başka bir şey denmez. Allah en iyi bilendir. Allah, Hz.Muhammed'e ve temiz âilesine pek çok salât ü selâm etsin.

Büyük âlim ve imam Ebû Seleme Muhammed b.Muhammed el-Buhârî'nin Cümelü Usûli'd-Dîn isimli kitabı sona ermiştir. Ebû Seleme, İmam Nasr b.Ahmed el-Iyâzî'nin, O da, İmam Ebû Nasr Ahmed

4. Ma'dum konusunda bk.Mâtürîdî, K.et-Tevhîd, s.86; Pezdevî,Usûlü'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi), s.308-311; Sâbûnî, el-Bidaye, s.73; Teftâzânî, Şerhu'l-Akâid, s.192.

5. eş-Şûrâ, 42/11

b.el-Abbâs el-Iyâzî'nin, O da İmam Ebûbekr Ahmed b.İshâk el-Cûzcânî'nin, O da İmâm Ebû Süleymân el-Cûzcânî'nin, O da İmam Muhammed b.el-Hasan eş-Şeybânî'nin, O da İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe -Allah O'ndan razı olsun- nin öğrencisidir.

Eserin ilk ve son sayfası

BİBLİYOGRAFYA

Aclûnî, İsmâîl b.Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ' ve Müzîlü'l-İlbâs ammâ ştehera mine'l-Ehâdîsi alâ elsineti'n-Nâs*, Beyrût, 1352.

Ahmed b.Hanbel, Ahmed b.Muhammed b.Hanbel, *el-Müsned*, Beyrût, ts.

Ahmet Özel, *İslâm Hukukunda Milletlerarası Münasebetler ve Ülke Kavramı*, İst., 1982.

Ahmet Saim Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, İst., 1982.

Aliyyü'l-Kârî, Alî b.Muhammed, *Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber*, Mısır, 1375/1955.

Âmidî, Seyfuddîn Ebu'l-Hasan Alî b.Muhammed, *el-Mübîn fi Şerhi Maânî Elfâzi'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn*, Kâhire, 1403/1983.

Bâcûrî, İbrâhîm b.Muhammed, *Tuhfetü'l-Mürîd alâ Cevhereti't-Tevhîd*, Beyrût, 1403/1983.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b.Tâhir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrût, ts.

.......,*Usûlü'd-Dîn*, İstanbul, 1346/1928 den ofset Beyrût, 1401/1981.

Bâkıllânî, Kâdî Ebûbekr Muhammed b.Tayyib, *Kitâbu't-Temhîd*, nşr.J.Mc.Carthy S.J., Beyrût, 1957.

Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allahın Varlığı İsbât-ı Vâcib*, Ankara, ts.

.........., *Kelâm İlmi Giriş*, İst., 1982.

Beyâzî, Kemâlüddîn Ahmed b.Hasan, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, nşr. Yûsuf Abdürrezzâk, Mısır, 1368/1949.

Beyhakî, Ebûbekr Ahmed b.Huseyn, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Beyrût, 1355.

Cürcânî, Seyyidşerif Alî b.Muhammed, *Şerhu'l-Mevâkif*, İst., 1311.

.........., et-Ta'rîfât, İst., ts.

Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Abdülmelik b.Abdillâh, *K.el-İrşâd ilâ Kavâtıı'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, nşr. M.Yûsuf Mûsâ-Alî Abdülmün'ım Abdülhamîd, Mısır, 1369/1950.

Devvânî, Celâlüddîn Muhammed b.Es'ad, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, İst., 1317.

Ebû Dâvûd, Süleymân b.Eş'as, *es-Sünen*, nşr.Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrût, ts.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Alî b.İsmâîl, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Medîne, 1975.

........, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, nşr.H.Ritter, İst., 1929-1930.

Fethullâh Huleyf, *Mukaddimetü Kitâbi't-Tevhîd*, Beyrût, 1970 den ofset İst., 1979.

Fuat Sezgin, *GAS*, Leiden, 1967.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b.Muhammed, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Mısır, ts.

.........., *el-Madnûnu'l-Kebîr*, Mısır, 1309.

Goldziher, Dehriyye, *İslâm Ansiklopedisi*, III, İst., 1963.

Harpûtî, Abdüllatîf, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, İst. 1330.

Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İst., 1987.

Hey'et, *el-Mu'cemu'l-Felsefî*, Kâhire, 1399/1979.

Heytemî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b.Muhammed, *ez-Zevâcir an*

İktirâfi'l-Kebâir, Mısır, 1970.

İ. Abdülhamîd, *İslâmda İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, (trc. M.Saim Yeprem), İst., 1981.

İbn Ebi'l-Izz, Alî b.Alî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Beyrût, 1404/1984.

İbn Ebi'l-Vefâ el-Kuraşî, Abdülkâdir b.Muhammed, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Tah.Abdülfettâh Muhammed el-Huluv, Mısır, 1399/1979.

İbn Haldûn, Abdurrahmân b.Muhammed, *Mukaddime*, (Trc.Süleyman Uludağ), İst., 1983.

İbn Hallikân, Ahmed b.Muhammed, *Vefeyâtü'l-A'yân*, Beyrût, ts.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b.Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrût, 1395/1975.

İbnü'l-Hümâm, Kemâl b.el-Hümâm, *el-Müsâyere fî İlmi'l-Kelâm*, Bûlâk, 1317.

İbnü'l-İmâd, Abdülhayy b.Ahmed, *Şezerâtü'z-Zeheb*, Beyrût, ts.

İbn Kutluboğa, Ebu'l-Adl Zeynuddîn b.Kâsım, *Tâcu't-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Bağdâd, 1962.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b.Yezîd, *es-Sünen*, nşr. M.Fuâd Abdülbâkî, Mısır, 1373/1954.

İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer Şâhfûr b.Tâhir, *et-Tebsîr fi'd-Dîn*, Mısır, 1359/1940.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İst., 1339-1343.

Kâdî Abdülcebbâr, Abdullâh b.Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, nşr. Abdülkerîm Osmân, Kâhire, 1384/1965.

Kâtip Çelebi, Mustafa b.Abdillâh, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, İst., 1971.

Kefevî, Muhammed b.Süleymân, *Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâi Mezhebi'n-Numâni'l-Muhtâr*, Bursa Eski Eserler Ktp. Hüseyin Çelebi Böl.nr: 811.

Kemal Işık, *Mâtürîdînin Kelâm Sisteminde İman, Allah ve Pey-*

gamberlik Anlayışı, Ankara, 1980.

.........., *Mutezilenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara, 1967.

Kerderî, İbn Bezzâz Muhammed b.Muhammed, *Menâkıbu'l-İmâmi'l-A'zam*, Hindistân, 1321.

Leknevî, Muhammed b.Abdilhayy, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Mısır, 1324.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b.Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. Fethullâh Huleyf, Beyrût, 1970 den ofset İst., 1979.

Metin Yurdagür, *Allahın Sıfatları Esmâü'l-Hüsnâ*, İst., 1984.

M. Said Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara, 1988.

.........., *Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Muîn Nesefî*, A.Ü.İ.F. Der.C.XXVII, Ankara, 1985.

M.Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, İşt., 1980.

M.Şerefeddîn, *Türk Kelâmcıları*, D.F.İ.F. Mec. Sayı:23.

Muvaffak b.Ahmed el-Mekkî, *Menâkıbu'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe*, Hindistân, 1321.

Müellifi mechûl, *Şerhu Cümeli Usûli'd-Dîn*, Süleymâniye Ktp. Şehit Ali Paşa Böl. nr: 1648/2.

Münâvî, Muhammed Abdürraûf b.Tâci'l-ârifîn, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmii's-Sağîr*, Beyrût, 1391/1972.

Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b.Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr.M.Fuâd Abdülbâkî, Mısır, 1374-1375.

Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, İst., 1982.

Nesefî, Ebu'l-Maîn Meymûn b.Muhammed, *Tebsıratü'l-Edille*, Süleymaniye Ktp. Fâtih Böl. nr: 2907.

Ö.Nasuhî Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhıyye Kâmûsu*, İst., 1967.

Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed b.Muhammed, *Usûlü'd-Dîn* (Ehl-i

Sünnet Akaidi, trc. Şerafeddin Gölcük), İst., 1980.

Sâbûnî, Nureddîn Ahmed b.Mahmûd, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1979.

Süleyman Uludağ, *Teftâzânî'nin Şerhu'l-Akâidi'ne Yazdığı Önsöz*, İst., 1982.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b.Ebîbekr, *el-Leâli'l-Masnûa fi'l-Ahâdîsi'l-Mevzûa*, Beyrût, 1395/1975.

.........., *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Kâhire, 1396/1976.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b.Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrût, 1395/1975.

Şerafettin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, İst., 1979.

Şeyhzâde, Abdürrahîm b.Alî, *Nazmü'l-Ferâid ve Cem'ul-Fevâid fî beyâni'l-Mesâililletî Vakaa fîha'l-İhtilâf beyne'l-Mâtürîdiyye ve'l-Eş'ariyye fi'l-Akâid*, Mısır, 1317.

Taşköprîzâde, Isâmuddîn Ahmed b.Muslihiddîn Mustafa, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, Musul, 1380/1961.

Tancî, Muhammed b.Tâvît, *Abu Mansur al-Mâtürîdî*, A.Ü.İ.F. Dergisi, C.IV, sayı: I-II, Ankara, 1955.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b.Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, İst., 1326.

Tehânevî, Muhammed b.A'lâ b.Alî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn*, Kalküta, 1862 den ofset İst., 1984.

Temîmî, Takıyyüddîn b.Abdilkâdir el-Ğazzî, *et-Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa Böl. nr: 1906.

Tritton, *İslâm Kelâmı* (trc.Mehmet Dağ), Ankara, 1983.

Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (trc. E.Ruhi Fığlalı), Ankara, 1981.

Zebîdî, Murtaza Muhammed b.Muhammed, *İthâfu's-Sâdeti'l-Müttakîn bi Şerhi Esrâri İhyâi Ulûmi'd-Dîn*, Mısır, ts.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b.Ahmed, *Mîzânü'l-İ'tidâl ve Nakdi'r-Ricâl*, Beyrût, 1382/1963.

İNDEKS

فهرس الأحاديث

فهرس الاسماء والفرق والملل والمصطلحات والكلمات

٣٧ . المناوى ، محمد عبد الرؤف بن تاج العارفين : فيض القدير شرح الجامع الصغير . طبعة بيروت ١٣٩١/١٩٧٢ .

٣٨ . النسفى ، ابو المعين ميمون بن محمد : تبصرة الادلة ، مخطوطة بقسم فاتح من المكتبة السليمانية باستنبول رقم ٢٩٠٧ .

فهرس الآيات القرآنية

١١ . الباقلاني ، ابو بكر محمد بن الطيب : كتاب التمهيد ، تحقيق الاب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي ، طبعة بيروت ١٩٥٧ م .

١٢ . البغدادى ، ابو منصور عبد القاهر بن طاهر : اصول الدين ، طبعة بيروت ١٩٨١/١٤٠١ مصورة عن طبعة استانبول ١٣٤٦/١٩٢٨ .

١٣ . ـــــ : الفرق بين الفرق ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، طبعة بيروت بدون تاريخ .

١٤ . البياضى ، كمال الدين احمد بن الحسن بن سنان الدين : إشارات المرام من عبارات الامام ، طبعة مصر ١٣٦٨/١٩٤٩ .

١٥ . البيهقى ، ابو بكر احمد بن الحسين : السنن الكبرى ، طبعة بيروت ١٣٣٥ هـ .

١٦ . التفتازانى ، سعد الدين مسعود بن عمر : شرح العقائد النسفية ، طبعة استانبول ١٣٢٦ هـ .

١٧ . التميمى ، تقى الدين بن عبد القادر الغزى الحنفى : الطبقات السنية فى تراجم الحنفية ، مخطوطة بقسم شهيد على باشا من المكتبة السليمانية باستانبول رقم ١٩٠٦ .

١٨ . الجوينى ، امام الحرمين عبد الملك بن عبد الله : كتاب الارشاد الى قواطع الادلة فى اصول الاعتقاد ، تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد ، طبعة مصر ١٣٦٩/١٩٥٠ .

١٩ . حاجى خليفة (كاتب جلبى) ، مصطفى بن عبد الله : كشف الظنون عن اسامى الكتب والفنون ، طبعة استانبول ١٩٧١ م .

٢٠ . الذهبى ، ابو عبد الله محمد بن احمد : ميزان الاعتدال ونقد الرجال ، طبعة بيروت ١٣٨٢ ١٩٦٣ .

٢١ . السيوطى ، جلال الدين ابو بكر عبد الرحمن بن ابى بكر : اللآلئ المصنوعة فى الاحاديث الموضوعة ، طبعة بيروت ١٣٩٥ ١٩٧٥ .

٢٢ . الشهرستانى ، ابو الفتح محمد بن عبد الكريم : الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلانى ، طبعة بيروت ١٣٩٥/١٩٧٥ .

٢٣ . شيخ زاده ، عبد الرحيم بن على بن المؤيد : نظم الفرائد وجمع الفوائد فى

بيان المسائل التى وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والاشعرية فى العقائد . طبعة مصر ١٣١٧ هـ .

٢٤ . الصابونى ، نور الدين ابو محمد احمد بن محمود : البداية فى اصول الدين ، تحقيق الدكتور بكر طوبال اوغلى ، طبعة انقره ١٩٧٩ م .

٢٥ . طاش كبرى زاده ، عصام الدين احمد بن مصلح الدين مصطفى : طبقات الفقهاء ، طبعة الموصل ١٣٨٠/١٩٦١ .

٢٦ . العجلونى ، اسماعيل بن محمد : كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على السنة الناس ، طبعة بيروت ١٣٥٢ هـ .

٢٧ . الغزالى ، ابو حامد محمد بن محمد : الاقتصاد فى الاعتقاد ، طبعة القاهرة ١٣٨٥/١٩٦٦ .

٢٨ . ـــــ : المضنون الكبير ، طبعة مصر ١٣٠٩ هـ .

٢٩ . فؤاد سزكين : تاريخ التراث العربى ، طبعة القاهرة ١٩٧٨ م .

٣٠ . فتح الله خليف : مقدمة كتاب التوحيد للماتريدى ، طبعة استانبول ١٩٧٩ م ، مصورة عن طبعة بيروت ١٩٧٠ م .

٣١ . الكفوى ، محمود بن سليمان : كتائب اعلام الاخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار ، مخطوطة بقسم حسين جلبى من مكتبة الآثار القديمة ببروسه رقم ٨١١ .

٣٢ . كولد سيهر : الدهرية ، دائرة المعارف الاسلامية ، جـ ٩ ، ص ٣٣٧ — ٣٤٠ ، طبعة بيروت بدون تاريخ .

٣٣ . اللكنوى ، محمد بن عبد الحى : الفوائد البهية فى تراجم الحنفية ، طبعة مصر ١٣٢٤ هـ .

٣٤ . الماتريدى ، ابو منصور محمد بن محمد بن محمود : كتاب التوحيد ، تحقيق الدكتور فتح الله خليف ، طبعة استانبول ١٩٧٩ م ، منصورة عن طبعة بيروت ١٩٧٠ م .

٣٥ . مجهول المؤلف : شرح جمل اصول الدين ، مخطوطة بقسم شهيد على باشا من المكتبة السليمانية باستانبول رقم ١٦٤٨/٢ .

٣٦ . مسلم ، ابو الحسين مسلم بن الحجاج : الجامع الصحيح ، نشره محمد فؤاد عبد الباقى ، طبعة مصر ١٣٧٤ — ١٣٧٥/١٩٥٥ — ١٩٥٦ .

القول في المعدوم

ثم القول في المعدوم [142] بأن المعدوم [142] لو كان شيئاً لكان شبيه الأشياء بنفسها لا بالله ــ ولو كان به الوجود ــ ولكانت الأشياء قديمة فى الأزل . وفى ذلك نفى التوحيد ، وإذا كان لاشيء نفيا [143] يجب أن يكون الشيء إسم الاثبات ، وفي إثبات الاشياء قديمة لم تزل إثبات قول أهل الدهر [144] . ثم لما ثبت أن الشيء إسم إثبات . اذ لاشيء نفى ، جاز أن يُسمى به الله تعالى كقوله : '' ليس كمثله شيء'' [145] الآية . ثم أن لايجوز أن يُسمى الصفة شيئاً ولا لاشيء على الاطلاق لما في ذلك إثبات غير او نفى ، لكنه يقال '' صفة بالضرورة '' لاغير ، والله اعلم . وصلى الله علي محمد وآله الطيبين وسلم كثيرا .

تم كتاب جمل أصول الدين للامام العلامة أبى سلمة محمد بن محمد البخارى تلميذ الامام نصر بن أحمد العياضى [تلميذ الامام أبى نصر أحمد بن العباس العياضى] [146] تلميذ الامام أبى بكر أحمد بن إسحاق الجوزجانى تلميذ الامام أبى سليمان الجوزجانى تلميذ الامام محمد بن الحسن الشيباني تلميذ الامام الأعظم أبى حنيفة رضى الله عنه .

١٤٢...١٤٢ فى الأصل : '' بان المعدوم بان المعدوم '' ، وهى مكررة .
١٤٣ فى الأصل : نفى
١٤٤ انظر فى المعدوم : الماتريدى ، كتاب التوحيد ، ص ٨٦ ، الصابونى . البداية ، ص ٧٣ ، التفتازانى ، شرح العقائد ، ص ١٩٢ .
١٤٥ سورة الشورى ٤٢/ آية ١١
١٤٦ لايوجد مابين القوسين فى الأصل .

المراجع

١ . ابن أبى الوفاء القرشى عبد القادر بن محمد : الجواهر المضية فى طبقات الحنفية ، تحقيق الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو ، طبعة مصر ١٩٧٩.١٣٩٩ .

٢ . ابن حزم ، ابو محمد على بن احمد : الفصل في الملل والاهواء والنحل . طبعة بيروت ١٩٧٥.١٣٩٥ .

٣ . ابن قطلوبغا ، ابو العدل زين الدين قاسم : تاج التراجم فى طبقات الحنفية، طبعة بغداد ١٩٦٢ م .

٤ . ابن الهمام ، الكمال بن الهمام : المسايرة فى علم الكلام (مع شرحه المسمى المسامرة لابن ابى شريف) ، طبعة بولاق ١٣١٧ هـ .

٥ . أحمد بن حنبل ، احمد بن محمد بن حنبل : المسند . طبعة بيروت بدون تاريخ .

٦ . الاسفراييني ، أبو المظفر شاهفور بن طاهر ، التبصير فى الدين ، طبعة مصر ١٣٥٩ / ١٩٤٠ .

٧ . الأشعرى ، ابو الحسن على بن اسماعيل : الابانة عن اصول الديانة . طبعة المدينة المنورة ١٩٧٥ م .

٨ . ـــــ : اللمع فى الرد على اهل الزيغ والبدع . تحقيق الاب رتشرد يوسف مكارثى اليسوعى . طبعة بيروت ١٩٥٢ م .

٩ . ـــــ : مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين . تحقيق هـ .ريتر ، طبعة استانبول ١٩٢٩ ــ ١٩٣٠ م .

١٠ . الباجورى ، إبراهيم بن محمد : تحفة المريد على جوهرة التوحيد ، طبعة بيروت ١٤٠٣/١٩٨٣ .

هو ولا غيره ، لما أنه لايخلوا [١٣٠] من أن لا يعلم أنه [١٣١] هو او غيره [١٣١] اولا هو ولا غيره فهو جاهل ، فينبغى له أن يتعلم ، قال الله تعالى : " فسئلوا اهل الذكر " [١٣٢] الآية ، اويعلم ما هو ، فاعتقاد الوقف محال ، والله اعلم .

القول فى متشابه القرآن

ثم القول في متشابه القرآن أنه يجوز أن يمتحنهم بالايمان بها وإن / لم يقفوا على ١٥ ب
حقيقة المراد ، فيكون هذا نوعا من الامتحان كما يمتحنهم بسائر أنواع الامتحان من أنواع العبادات التى لايقف العباد على حقيقة مافيها من الحكمة . ويجوز أن تكون فائدة إنزال المتشابه الاستعمال من جهة التلاوة وقضاء فرض القراءة بها، وإن لم يقفوا على مافيها من المراد الذى يجب به العمل إعتبارا بتلاوة المنسوخ من القرآن وان لم يجز من العمل بما فيه من الحكم . ويجوز أن تكون فائدته إقامة الحجة بها عليهم ، إذ ذلك إنما انزل بلسانهم ولغتهم ثم عجزوا عن الوقوف على مافيها مع بلاغتهم وعملهم بهذا اللسان ، فيدلُّهم ذلك على أن الذى أعجزهم عن الوقوف عليها هو الذي أنزلها وهو الله تعالى . ويجوز أن يكون المحنة بها بالوقوف عنها وترك الخوض والغُلوّ فيها وصرف علمها الى عالمها . إذ المحنة يقع مختلف الأحوال ، مرة بالايمان بها ومرة بالعمل ومرة بالوقوف عن البحث والخوض فيها . ثم قد يجوز ايضا أن يكون ترك البيان لما لا حاجة للخلق الى
بيان مافى المتشابه من المعنى ، فعلم ذلك منهم عالم السر والعلانية فلم يبين / ١٦ أ

١٣٠ فى الأصل : لا يخلوا

١٣١...١٣١ فى الأصل : هو اوله غيره

١٣٢ سورة النحل ١٦/ آية ٤٣

لهم ، والله اعلم . ثم قد يجوز أن يعلم تأويلها الراسخون في العلم لما [١٣٣] أكرمهم الله تعالى من الفهم والعقل ليقفوا على مراده من المُنْزَل ، فاطلعهم عليه ليعلموا به ويعلموا مافيه من المعانى . ثم لما كان القول بذلك كله جائزا في الحكم يجوز [١٣٤] أن يسر ذلك ويمتحن ، فإن وقفوا على ما فى المتشابه من المراد وعلموه بما اكرمهم الله بالوصول اليه حكموا به ، وإلا فالايمان بالمنزل انه من الله تعالى وأن إنزالها حكمة الربوبية من الله تعالى ، إذ هو الحكيم الخبير .

ثم التشابه إسم لمعنيين : أحدهما لما إلتبس من المعنى لدخول شبهة بعضه في بعض نحو قوله : " ان البقر تشابه علينا " [١٣٥] ، [١٣٦] والثانى إسم لما يوافق بعضه بعضا ويصدقه نحو قوله : " كتابا متشابها " [١٣٧] الآية [١٣٦] . وان كان متشابه القرآن على التأويل الآخر فيجوز أن يعلم مراده . وإن كان على التأويل الأول [١٣٨] فلا شبهة [١٣٩] أن لايمكنهم الوصول الى مراده . وإن كان قد يجوز
في الحكمة أن يطلعهم الله قلبهم[١٤٠] بنوع من لطفه، إنه هو اللطيف الخبير.[١٤١] ١٦ ب

١٣٣ فى الأصل : الما

١٣٤ فى الأصل : يجب . الا ان هذه الكلمة ان كانت " يجب " فلا يكون المعنى صحيحا ، ومن المحتمل أنها من اخطاء الناسخ .

١٣٥ سورة البقرة ٢/ ٧٠

١٣٦...١٣٦ فى الأصل : والثانى اسم لما يوافق بعضه بعضا ويصدقه نحو قوله " ان البقر تشابه علينا " ، والثانى اسم لما يوافق بعضه بعضا ويصدقه نحو قوله " كتابا متشابها " الآية .

١٣٧ سورة الزمر ٣٩/ آية ٢٣

١٣٨ ليست فى الأصل

١٣٩ فى الأصل : فالا شبهة

١٤٠ فى الأصل : قلبه

١٤١ يشير الى هذه الآية : " وهو اللطيف الخبير " ، انظر : سورة الانعام ٦/ آية ١٠٣ ، سورة الملك ٦٧/ آية ١٤

تعالى : ‹‹ وتدلوا بها الى الحكام ››[١١٨] وقوله : ‹‹ واولوا الأمر منكم ››[١١٩] الآية ، وقوله صلى الله عليه وسلم[١٢٠] : ‹‹[١٢١] من مات[١٢١] وليس له إمام عامة فقد مات ميتة الجاهلية ››[١٢٢]. غير أنه لانشهد[١٢٣] لأحد من الناس بالعصمة على الاشارة سوى الأنبياء عليهم السلام .

ثم الأصل في إمامة أبي بكر الصديق رضوان الله عليه أن الأمة حيث إجتمعت عليه لايخلو[١٢٤] من أحد أمرين : إما أن كان ذلك منهم إتباعا لاشارة النبي عليه السلام او لطفا من الله جل . ونحن نثبت جمع آرائهم[١٢٥] المختلفة عليه ، او إجتهادا منهم . فرأوا[١٢٦] الحق والنظر للمسلمين لفضله على غيره في الرأفة والعلم وإحتمال المون والاهتمام بأمر الدين الذى يدعو[١٢٧] الى العدل والصواب. ثم ماكان من أمر عمر أن أبا بكر إستخلفه فقام به واجتمعوا عليه ايضاً على ما وصفنا من أمر أبي بكر . ثم إن عمر لما جرح شغله ذلك عن القيام بالنظر للمسلمين في نصب الخليفة فجعل الشورى بين ستة نفر من أصحاب رسول الله

---

١١٨ سورة البقرة ٢/ آية ١٨٨

١١٩ سورة النساء ٤/ آية ٥٩

١٢٠ ليست في الأصل

١٢١...١٢١ في الأصل : من من مات

١٢٢ مسلم . الجامع الصحيح ، كتاب الامارة ، ٥٨ . احمد بن حنبل ، المسند، جـ ٤ ، ص ٩٦ .

١٢٣ في الأصل : نشهد

١٢٤ في الأصل : لايخلوا

١٢٥ في الأصل : اياهم

١٢٦ في الأصل : فرأو

١٢٧ في الأصل : يدعوا

عليه السلام لينظروا للمسلمين وينصحوا / لهم في الله ويتخيروا الخير لدينهم ١٥ أ
ودنياهم فاجتمعوا على عثمان رضي الله عنه ، فقام بذلك واجتمعوا ايضا عليه. ثم لما قتل عثمان فاجتمع اكثر من نفر من أهل الشورى على عليّ رضوان الله عليه ، واعتزله الواحد ، فلم يكن عليه ولا له . فقام به عليّ على ماوصفنا . ثم ماكان ثم نصر الله تعالى لأبي بكر على المرتدين حتى سُمّي «سيف الردة كما سمي النبي صلى الله عليه وسلم[١٢٨] » سيف الملة». وما كان لعمر من الفتوح حتى سمي «سيف الجزية» وما كان لعلي من الظفر على الخوارج[١٢٩] حتى سمي «سيف الفتنة» يؤيد ذلك ما وصفنا من أمر الامامة . وبالله العصمة والتوفيق .

القول في الوقف في القرآن

ثم الأصل أنه لامعنى للوقف في القرآن إلا أن يكون على ما وصفنا انه لا

---

١٢٨ ليست في الأصل

١٢٩ الخوارج إحدى الفرق الاسلامية ، وكبار الفرق منهم : المحكّمة والأزارقة والنجدات والبيهسية والعجاردة والثعالبة والاباضية والصُفرية . اجمعت الخوارج على إكفار علي وعثمان وأصحاب الجمل والحكمين وكل من رضي بالتحكيم . وأجمعوا ايضا على تكفير أصحاب الكبائر إلا النجدات ووجوب الخروج على الامام الجائر . انظر : الأشعري . مقالات الاسلاميين . جـ ١ ، ص ٨٦ وما بعدها . البغدادي ، الفرق ، ص ٧٢ وما بعدها . الاسفراييني ، التبصير . ص ٢٦ وما بعدها ، الشهرستاني . الملل والنحل . جـ ١ . ص ١١٤ وما بعدها .

العقل كفاية ، إذا لم يكن في العقل ؟ لابد فيه من بيان من الله تعالى على السن رسله [110] والله اعلم . ثم ماجاءت به الرسل من البراهين النيرة والآيات المعجزة الخارجة عن وسع الخلق كفاية على ثبوتها عن الله تعالى [111] والله اعلم . ثم بهذا ايضاً ثبت رسالة محمد صلى الله عليه وسلم . إذ له من الآيات الحسية والعقلية والخلقية مالغيره من الرسل وأكثر وأثبت وأقوى وأظهر [112] ، والله اعلم . ثم لما ثبتت الرسالة بما وصفنا ثبت ماجاءت به الرسل من الأمر والنهى والوعد والوعيد وغير ذلك مما جاءت به الرسل ، إذ هم المكرمون بالعصمة والأداء عن الله تعالى الرسالة الى خلقه ، والله اعلم . ثم الأصل في الجملة ان يقال بأنه يجوز ان يثبت الصانع والتوحيد وما ذكرنا ندبا من الصفات وغيره مما لك يجب على الخلق اعتقاده من الصواب بثبوت الرسالة / بالآيات المعجزة ١٤ أ التى تدل على عصمتهم من بين الخلق ، إذ لو لم يكن في العقل مايوجبه فكيف والعقل يشهد على ذلك ويوجبه ويمنع على غيره ، والله اعلم .

---

١١٠ انظر فى بيان حاجة الانسان الى الرسل وحكمة إرسال الرسل : الماتريدى . كتاب التوحيد ، ص ١٨٢ ــ ١٨٣ ، الصابونى ، البداية ، ص ٤٥ ــ ٤٦ ، التفتازانى ، شرح العقائد ، ص ١٦٤ ــ ١٦٥ ، إبن الهمام . المسايرة ، ص ١٨٧ وما بعدها .

١١١ انظر فى دلالة المعجزة على صدق الرسل : البغدادى . أصول الدين . ص ١٧٨ وما بعدها ، الصابونى ، البداية ، ص ٤٦ ــ ٤٧ ، إبن الهمام . المسايرة ، ص ٢٠٢ وما بعدها .

١١٢ انظر فى معجزات نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وتصنيفها المختلفة : الماتريدى ، كتاب التوحيد ، ص ٢٠٢ ــ ٢٠٤ ، الغزالى ، المضنون الكبير ، ص ١٨ ، الصابونى ، البداية ، ص ٤٧ ــ ٥٢ ، التفتازانى . شرح العقائد ، ص ١٦٨ ــ ١٦٩ ، إبن الهمام ، المسايرة ، ص ٢٠٥ وما بعدها .

ثم الأصل أن لايمان [113] المؤمن حكم التجدد في كل وقت لا أفعال ، وهى لاتبقى والايمان في كل وقت لازم أبدا ، فلذلك صار له حكم التجدد [114] ، ولما أن المؤمن منهى عن الكفر في كل وقت يَرِدُ ، وهو إنما ينتهى عنه بضده وهو الايمان ، وعلى ذلك قوله : '' إهدنا الصراط المستقيم '' [115] ومعنى زيادة الايمان ، والله اعلم . وقد قيل : '' معنى زيادة الايمان هو الايمان بالتفسير بعد الايمان مبهما بالجملة [116] '' . وعلى ذلك أن إعتقاد المؤمن في إيمانه أن يكون مؤمنا أبدا لو عُمِّرَ ، وعلى ذلك إعتقاد الكافر ، فلذلك ثبت بها إستحقاق الثواب والعقاب إلى أبد الآبدين ، والله اعلم .

القول فى الامامة

ثم الأصل في الامامة أنها ثبتت بما ثبتت به الرسالة في العقل ، إذ لابد للخلق من إمام يحفظ عليهم شرائع الرسل من نحو إقامة الحدود وإقامة الجمع والأعياد ويفصل بينهم القضايا ويقطع عنهم الاختلاف المؤدى [117] / الى الفناء ويستوفي ١٤ ب منهم حقوق الله تعالى نحو الصدقات وخمس الغنائم وغير ذلك . وعلى ذلك قوله

---

١١٣ فى الأصل : الايمان

١١٤ فى الأصل : التجهد

١١٥ سورة الفاتحة ١/آية ٦ .

١١٦ قارن آراء المؤلف فى معنى زيادة الايمان بآراء الصابونى ، البداية ، ص ٩٠

١١٧ فى الأصل : والمؤدى

وعلى ذلك أمر الولاية انه لا يجوز ولاية الكافر وهو / الرضا بسمله ١٢ ب
والحب له والكون معه لارتكابه المعاصى صرفا ، ويجب ولاية العدل المطيع من المؤمنين لطاعته ربه صرفا ، فأما المؤمن الفاسق فيقدر إيمانه من فسقه يجب موالاته ، والله اعلم . ثم الاستغفار لايجوز لمن أوجب الله تعالى له العقاب ، لأنه سؤال الخلف في الوعيد . فأما صاحب الكبائر فالاستغفار له أفضل بحرمة الايمان والشفقة على المسلمين ، وبالدعاء عليه لايأثم ، لأنه سأله العقوبة بذنبه . ثم إن الذي يكذب على مؤمن اوعلى نفسه لايكفر ، فعلى ذلك إذا شهد عليه بالكفر . وليس كالذى يكذب على الله وعلى رسوله عليه السلام .

ثم إن الذي يهدم الطاعات ثلاثة : الرياء والشرك والمنة ، لما يخرجها بذلك عن جهة القربة الى الله تعالى الى غيره [104] فيبطل ثوابها ، والله اعلم . ثم في الجملة لايجوز الشهادة بالجنة إلا للأنبياء ومن قال له الأنبياء . ثم معلوم أن المؤمن إنما يرتكب المعاصي لغلبة الشهوات عليه وتأمل التوبة ورجا المغفرة . فإن كان الله تعالى أحب اليه من نفسه وعلى ذلك يخاف ويرجو [105] من المخلوقين من جهة
أنه يخاف أن الله تعالى يجرى على بدنه [106] وهيبته [107] وذلك في التحقيق ١٣ أ
الخوف من الله تعالى . فأما إذا خافه في التحقيق دون الله تعالى كفر . ثم لما ثبت أن الثواب من الله تعالى فضلاً كان له أن يزيد من يشاء ويفضله على غيره كما فضلهم في الدنيا . والله اعلم .

---

١٠٤ في الأصل : غيرها

١٠٥ في الأصل : ويرجوا

١٠٦ قد يستعمل المؤلف ضمير المفرد لذوى العقول عوضا عن الجمع لذوى العقول كما في النص .

١٠٧ في الأصل : وسنته

القول في الرؤية

ثم القول فى الرؤية أنها على التحقيق على غير تشبيه ولا تعطيل ولا إدراك ولا إحاطة على ماجاءت به السنة وقالت به الأمة ، وكما يعلم في الدنيا إكراماً منه جل وعلا لمن أكرمه بالمعرفة فى الدنيا ، ولم يجز أن يكون جزاء المعرفة فى الدنيا هى المعرفة والعلم به فى الآخرة ، والله أعلم . [108]

القول فى الرسالة

ثم الأصل فى الرسالة أنها ثبتت ، لما أنه لما ثبت الصانع لهذا الخلق وأنعم عليهم بما لا يَحْصَى من النعم تفضلاً منه وإحسانا اليهم لزمهم شكره ولم يكن فى عقولهم كفاية على الاحاطة بكنه شكره وتقديره وأنواعه ، وعلى ذلك لما خلقهم للفناء [109] الى مدة وخلق لهم مابه جزاؤهم وتعاونهم ولم يكن عندهم الوصول الى معرفتها ، ولما أن إختلافهم يؤدى الى فنائهم لم يكن لهم بد من رسول من الله
بما اليه حاجتهم / والله اعلم . ولما أنه تعالى لما تفضل عليهم بما أنعم عليهم وركب ١٢ ب
فيهم بما يرون بين القبيح والحسن تفضل عليهم بالرسالة إبلاغاً فى الدعوة اليه وبيان ما يحتاجون اليه قطعا لعذرهم ، إذ هو المتفضل عليهم ، هذا لو كان في

---

١٠٨ انظر فى رؤية الله تعالى فى دار الآخرة : الأشعرى ، الابانة ، ص ١٢ — ١٩ ، الماتريدى ، كتاب التوحيد ، ص ٧٧ — ٨٥ . الباقلانى ، كتاب التمهيد ، ص ٢٦٦ وما بعدها . الجوينى ، كتاب الارشاد ، ص ١٧٦ — ١٨٦ ، الصابونى ، البداية ، ص ٣٨ — ٤٢ .

١٠٩ فى الأصل : للفنا

بالله اكفر . ثم المعرفة على قسمين : احديهما لايمنع العباد فيها ، بل الله تعالى يتولى وضعها فيهم . والثانية تكون باكتساب منهم بالنظر في الآيات والتفكر في الأعيان كفتح الجفون من الناظر ، ثم يكون الادراك بالضرورة . وقد وصفنا حكم المتولد من الفعل فيما مضى ، والله اعلم .

القول فى الامر والنهى والوعد والوعيد

دل إنشاء الانس بما ركّب فيهم من العقول المميزة والاركان المهيأة للعبادة والمفاصل اللينة على أنهم هم المقصودون بإنشاء العالم ، وماسوى ذلك خلقت
لانواع حاجاتهم ومنافعهم ومعونة لهم . وعلى ذلك دل ماوصفنا أنهم خلقوا / ١١ ب
للأمر والنهى . إذ لما لم يجعل لغيرهم من الآلات المحتملة للعبادة والأمر والنهى لم يحتمل محنتهم بالأمر والنهي . ولما أنهم لم يخلقوا للمحنة على الهيئة التي هي لهم لم يحصل لانشاء العالم حكمة ، إذ الانشاء للفناء [96] ، والله اعلم .

ثم لما ثبت الأمر والنهى كان الوعد للترغيب والوعيد للترهيب والثواب والعقاب للتأكيد ، إذ من لايُرجا ولا يُهاب فلا يُطاع . وما الطاعة إلا الايمان ، وما العبادة إلا الائتمار مع الخوف والرجاء . ويجوز أن يجعل الثواب لهم تفضلا منه تبارك وتعالى . وكذلك الاضعاف ، إذ هم لايستحقون ذلك لولا فضله وإحسانه ، لما أنه لايمكنهم القيام بشكر أنعم الله عليهم أقل ما [97] في الدنيا ، فكيف بالكل او بالمجاوزة عنه حتى يستحقوا به الثواب ، والله اعلم .

---

٩٦ قارن هذه العبارة بعبارة الماتريدى ، كتاب التوحيد ، ص ١٧٧ .

٩٧ فى الأصل : قلبهم

ثم الأصل في الوعد والوعيد أن الخُلْف في الوعد والوعيد يؤدي الى الكذب. لكنه قد يجوز أن تكون فيه شرائط مقصودة لو أظهر لم يكن خلفا في الوعد والوعيد . إن من فعل كذى على جهة كذى فله كذى فيستقيم . ثم لايشك
أن تغفر الذنوب مغفورة إما باجتناب الكبائر وأداء الفرائض او تفضلا من ١٢ أ
الله تعالى بما وعد ذلك . ثم لاشك أن الشرك لايغفر بحال العصيان ربه فى كل وجه واستوجب العقاب من كل وجه . وأما الكبائر دون الشرك فقد أطاع صاحبه ربه فى أصل الطاعات وهو الايمان وعصاه بارتكاب الكبائر فيرجو [98] من الله تعالى أن يغفر ما ارتكب من المعاصي لما أطاعه في أفضل العبادة . اذ هو الرحيم بخلقه المتفضل عليهم الكريم بالتجاوز عنهم ويخاف ايضاً أن يعذبه بقدر جرمه عدلا منه ثم يكون عاقبته نعيم ، إذ الله تعالى لايضيع إيمان [99] من آمن به وإقراره بالعبودية له ، بل يشكر له ، إذ هو الغفور الشكور [100] . ولما وعد له من الاضعاف بالحسنة ، وعلى ذلك قوله تعالى : " إن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء " [101] . ثم لما لم تكن الكبائر كلها معلومة عندنا فقلنا " نخاف عليه في كل ذنب على قدر الذنوب ونرجو [102] له كذلك " . وذلك يوجب التوقى من الذنوب كلها خوفا من أن يقع فيمايستوجب به العقاب [103] .

---

٩٨ فى الأصل : فيرجوا .

٩٩ كلمة " إيمان " ليست فى الأصل

١٠٠ يشير الى هذه الآية : "إنه غفور شكور" سورة فاطر ٣٥ آية ٣٠ . انظر سورة الشورى ٤٢ آية ٢٣ .

١٠١ سورة النساء ٤ آية ٤٨ .

١٠٢ فى الأصل : نرجوا

١٠٣ انظر فى الوعد والوعيد : الأشعرى ، مقالات الاسلاميين ، جـ ٢ ، ص ٤٧٤ ــ ٤٧٦ . الماتريدى ، كتاب التوحيد ، ص ٣٢٩ وما بعدها . البغدادى ، أصول الدين ، ص ٢٤٢ ــ ٢٤٥ . الصابونى ، البداية ، ص ٨٠ وما بعدها .

بطل تقدير المعتزلة في أفعال العباد ، والله اعلم . وعلى هذا يعذر الجاهل بالشرائع في دار الحرب لفقد مابه يتوصل الى العلم به ، ولايعذر في دار الاسلام . ولا يعذر الجاهل بالصانع في الدارين جميعاً لوجود مابه يصل الى معرفته [٨٨] ، وبالله التوفيق .

ثم معلوم أن الذى يكون به الفعل مع الفعل كان في وقت فعله عاجزا غير قادر إلا على المجاز ، وذلك محال ، اذ ذلك هو الجبر الصُّرَاحُ . ثم ان العداوة والمحبة والأمر والنهى لما كانت وقت الفعل لم يجز ان يكون في وقت فعله غير قادر ، والله اعلم . [٨٩]

القول في الايمان والمعرفة

ثم الأصل ان الكفر لما كان جحودا فى اللغة كان ضده التصديق ، وهو الايمان

٨٨ ذهب جمهور الماتريدية الى أنه تعالى لو لم يبعث للناس رسولاً لوجب عليهم بعقولهم معرفة وجوده تعالى ووحدته واتصافه بما يليق به من الحياة والعلم والقدرة وغيرها وكونه محدثا للعالم كما هو المشهور عن الامام الاعظم والمستفاد من التأويلات للامام ابى منصور الماتريدى ، وذهب جمهور الاشاعرة الى انه لايجب ايمان ولا يحرم كفر قبل البعث ، فيعذر الناشىء فى الشاهق الذى لم تبلغه الدعوة ، شيخ زاده ، نظم الفرائد ، ص ٣٥ . انظر ايضا : البياضى ، اشارات المرام ص ٨٢ — ٨٤ ، ابن الهمام ، المسايرة ، ص ١٥٧ .

٨٩ انظر فى مسألة الاستطاعة : الاشعرى ، اللمع ، ص ٥٤ وما بعدها . الماتريدى ، كتاب التوحيد ، ص ٢٥٦ وما بعدها ، الباقلانى ، كتاب التمهيد ، ص ٢٨٦ وما بعدها ، الجوينى ، كتاب الارشاد ، ص ٢١٥ وما بعدها ، الصابونى ، البداية ، ص ٦٢ — ٦٤ ، التفتازانى ، شرح العقائد ، ص ١١٩ وما بعدها .

بالله وبما جاء من عنده . ثم لما ثبت أن الايمان هو التصديق بالله وبما جاء من
عنده لم يزل إلا بضده ، وهو الجحود . ثم لما صح ما وصفنا بطل القول / بالخروج ١٠ ب
من الايمان بتناول الكبيرة او الوقوع في الكفر بتناول شيء من المعاصي . وعلى ذلك يبطل القول بأن الايمان هو جميع الطاعات او يزيد وينقص ومايشبه ذلك ، وبالله التوفيق . ثم ماسوى التصديق من الطاعات والعبادات قد سُمِّىَ إيمانا لمعاني ذوات عدد ، لكنه ليس هو الايمان الذي ضده الكفر ، ولا الذى يخرج به من الكفر الى الاسلام ويدخل به في جملة أهل القبلة ، والله اعلم .

ثم القول بالايمان على الاطلاق دون الاستثناء فيه على مادعا اليه الكتاب والسنة . [٩٠] ولا يخلو [٩٠] الاستثناء فيه من أحد أمرين : أحدهما أن يكون الاستثناء في عقد الايمان ، فيبطل أن يكون عقداً كسائر العقود لما [٩١] فيه من الشك والتعليق . والثاني أن يكون الاستثناء في الحكاية عن عقد الايمان ، فكذلك محال لأنه قد مضى ، فليس يجوز أن يتعلق بالاستثناء في المبتدأ . ثم لما ثبت بما
بينا أن إيمان الخلق واحد ، لانه هو التصديق ، فعلى ذلك يجب ان يكون / كفرهم ١١ أ
واحدا [٩٢] ، إذ أصله الجهل بالله والجحود . ثم كفر النعم هو جحود النعم أن تكون من الله تعالى ونسبتها الى غيره . ثم الجهل باسم الايمان والكفر بعد أن يعلم ان الايمان خير وأقر بوحدانية الله تعالى ، ويعلم أن الكفر شر لايضر لانه جهل اسم الايمان بالعربية ، ولا يضره [٩٣] . ثم الأصل أن دلالات رسالة محمد صلى الله عليه وسلم [٩٤] أظهر [٩٥] ، او على عيان [٩٥] ، فمن كفر به كان

٩٠ ... ٩٠ فى الاصل : ولم الا يخلو

٩١ فى الأصل : ولما

٩٢ في الأصل : واحد

٩٣ هكذا فى الشرح ، ورقة ٧٥ ب ، وفى الأصل عبارة غير مقرؤة .

٩٤ ليست في الأصل

٩٥ ... ٩٥ فى الأصل : اذ هى عيان

الى الله تعالى وقطعوها على العباد من جميع المعانى [82] . والقدرية هي التى / ٩ ب
اثبتت القدرة على الافعال لانفسهم ونفوا تدبيرا لله عنها ، ولذلك قيل : ''انه مجوس هذه الامة'' [83] . إذ جعلوا الايجاد لنفر عدد من الخلق . ثم قد يجوز

٨٢ نرى ان المؤلف رحمه الله يستعمل كلمة المرجئة بمعنى الجبرية والجهمية ، لانه تأثر بآراء أبى حنيفة والماتريدى فى مسألة الارجاء . يقول الماتريدى : '' سئل أبو حنيفة رحمه الله : مم أخذت الارجاء ؟ فقال : من فعل الملائكة . حيث قيل لهم : '' أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين '' (سورة البقرة ٢/ آية ٣١) انه لما سئلوا عن امر لم يكن لهم به علم فوضوا الامر فى ذلك الى الله ...'' كتاب التوحيد ، ص ٣٨٢ . ويقول ايضا : '' ثم ان ثبت الخبر المرفوع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : '' صنفان من امتى لاتنالهم شفاعتى : القدرية والمرجئة '' . (انظر : المناوى ، فيض القدير ، ج ٤ ، ص ٢٠٨ . لاتوجد هذه الرواية في الكتب الستة . واخرجها ابو نعيم في الحلية والطبرانى في الاوسط . انظر الى المرجع السابق . ومن المحتمل ان هذه الرواية ليست بصحيحة) ، وماذكر ان المرجئة لعنت على لسان سبعين فهو يخرج ــ الله اعلم ــ على وجهين : احدهما ان يراد به الجبرية بما جمع الى القدرية . وهما قولان متقابلان جمعهما الخبر في الذم وهو ان القدرية تحقق قدر افعال الخلق للخلق . لاتجعل لله فيها مشيئة ولا تدبيرا ، والجبرية ارجتها الى الله تعالى لم تجعل للخلق فيها حقيقة التة '' . انظر : كتاب التوحيد ، ص ٣٨٤ .

٨٣ البيهقى ، السنن الكبرى ، جـ ١٠ ، ص ٢٠٣ . الذهبى ، ميزان الاعتدال ، جـ ١ ، ص ٥٧٠ . السيوطي ، اللآلى المصنوعة ، جـ ١ ص ٢٥٧ ــ ٢٥٩ العجلونى ، كشف الخفاء ، جـ ٢ ، ص ٩١ ــ ٩٢ . في صحة هذه الرواية نظر ، ذكر ابن حزم ان هذا الحديث لايصلح اصلا من طريق الاسناد . انظر : الفصل ، جـ ٣ ، ص ٢٤٨ . ويقول فتح الله خليف الذى حقق كتاب التوحيد للماتريدى وقدم له : '' لم نستطع ان نستدل على هذا الحديث .'' انظر : كتاب التوحيد، ص ٣١٤ . حاشية ٢ .

إضافة الطاعات الى الله تعالى ، لأنه بفضله ورحمته وتوفيقه كان . ولا يجوز إضافة المعاصي الى الله تعالى على الارسال [84] نحو مايجوز القول '' ياخالق كل شيء وخالق العرش والسموات والارضين '' على الجملة ، ولم يجز أن يقال '' ياخالق الخبائث والنجاسات '' [85] . ثم ماكان فيه شبهة فالسكوت عنه في الاضاف اليه أسلم . ويجوز إضافة الاضلال والاغواء على مانطق به القران [86] على أنه خالق لفعل الضلال والكفر [87] ، والله اعلم .

القول في الاستطاعة

ثم الاستطاعة نوعان : إستطاعة الحال ، وهى سلامة الجوارح والآلات . وإستطاعة الفعال ، وهو مايكون بالتوفيق والخذلان والقضاء والقدر . ثم الأصل في التكليف انه يقع في التمكين لما كُلِّفَ ، وإن كان لايستطيع لاستعماله بضده . ولا يجوز تكليف الممنوع منه ماكلف ، إذ لو كان الذي لايستطيع الفعل
١٠ أ لاعراضه عنه واستعماله بغيره / بعد إعطاء التمكين معذوراً لكان الجاهل بالله تعالى
ابلغ في العذر ، وفي ذلك إباحة الكفر والشتم لله تعالى . ولما صح ما وصفنا

٨٤ على الارسال اى على الاطلاق .

٨٥ قارن هذه العبارة بعبارة الماتريدى فى كتاب التوحيد ، ص ٣١٢ .

٨٦ انظر : سورة الرعد ١٣/ آية ٢٧ ، سورة ابراهيم ١٤/ آية ٤ ، سورة فاطر ٣٥/آية ٨ ، سورة هود ١١/ آية ٣٤ ، سورة الحجر ١٥/ آية ٣٩ الى غير ذلك .

٨٧ قال اهل السنة نصرهم الله : الهدى من الله تعالى خلق الاهتداء فى العبد . والاضلال خلق الضلالة فيه . انظر : الصابونى ، البداية ، ص ٧٩ ، انظر ايضا : البغدادى إصول الدين ، ص ١٤٠ ــ ١٤١ ، التفتازانى ، شرح العقائد ، ص ١٢٩ ــ ١٣٠ .

تعالى أفعال العباد من العدم الى الوجود ليس هو عين تلك الأفعال ولكنه صفة الله تعالى ، وذلك لايتصور في الوهم ولايستدرك بالفهم ، والأفعال للعبد هي مخلوقة لله تعالى بدليل إجماعهم في الحركة والسكون ، إذ كانا بالاضطراب [79] .

٧٩ ''واختلفوا فى أكساب العباد واعمال الحيوانات على ثلاثة مذاهب : أحدهما قول أهل السنة أن الله عزوجل خالقها كما أنه خالق الأجسام والألوان والطعوم والروائح . لاخالق غيره ، وإنما العباد مكتسبون لاعمالهم .
والمذهب الثانى قول الجهمية ان العباد مضطرون الى الافعال المنسوبة اليهم . وليس لهم فيها اكتساب ولا عليها استطاعة . وان حركاتهم الاختيارية بمنزلة حركة العروق النوابض في اضطررهم اليها . والمذهب الثالث قول القدرية الذين زعموا ان العباد خالقون لاكسابهم وكل حيوان محدث لاعماله .
وليس لله في شيء من اعمال الحيوانات صنع ... والدليل على جميع القدرية من القرآن قوله عز وجل : '' والله خلقكم وما تعملون '' . (سورة الصافات ٣٧/ آية ٩٦) . فاثبت في هذه الآية للعباد اعمالا خلاف قول الجهمية : ان العبد ليس له عمل . واخبر عن نفسه بانه خالق اعمال العباد خلاف قول القدرية : ان العباد خالقون لاعمالهم . فدلت الآية على بطلان قول الجهمية والقدرية '' . البغدادى . اصول الدين . ص ١٣٤ — ١٣٥ . انظر ايضاً فى خلق افعال العباد : الماتريدى . كتاب التوحيد ص ٢٧٥ وما بعدها . ص ٣٠٥ وما بعدها . الباقلاني . كتاب التمهيد . ص ٣٠٣ وما بعدها . الجويني . كتاب الارشاد . ص ١٨٦ وما بعدها . الصابونى . البداية . ص ٦٤ — ٦٧ . التفتازانى . شرح العقائد . ص ١٠٩ . إبن الهمام . المسايرة . ص . ٩١ وما بعدها . ص ١١٩ وما بعدها .

القول فى الأصلح

ثم القول فى الأصلح أنه لما ثبت أنه حكيم عليم لم يجز أن يخرج فعله عن الحكمة، عرف الخلق وجه الحكمة في ذلك ام لا ، فكان له خلق المنافع والمضار من نحو ما في العالم من الجواهر النافعة والضارة ، فعلى ذلك له أن يعطى العباد ماهم فيه الأصلح ام لا . ثم الأصل أن الجور والسفه قبيحان في العقل في الجملة، لكنهما يختلفان عند الاشارة ، إذ قد يكون / معنى واحد [80] جورا في موضوع ٩ أ
عدلا في موضع آخر . فلما ثبت ما وصفنا بطل تقدير فعله جل وعلا بفعل العباد. إذ الخلق ليس لهم أن يفعلوا إلا ماأذن لهم مالكهم فيه ، لما لاملك لهم في الحقيقة. والله هو المالك الحكيم القادر ، وكان له أن يفعل مايشاء ، ويحكم مايريد . له الأمر وله الحكم ، يفعل مايشاء ، لايُسأل عما يفعل وهم يُسألون [81] .

ثم الأصل أن افعال العباد أنواع : فنوع منها الحركة والسكون . وهما يصيران فعلا بالاختيار من الفاعل ، والاختيار هو فعل له بنفسه ، إذ هو ضد الاضطرار . ثم الاختيار وما يشاكله من افعال الباطنة لايوصف بالحركة . ثم المتولد من افعال العباد فمعقول أنه ليس بفعل لهم على التحقيق ، ولكن يجوز أن يجعل كالفعل من جهة الحكم في الغرامات والثواب والعقاب على حسب قيام الأدلة كالموت من الضربة ومايشاكله .

ثم أتفق على ذم المرجئة والقدرية . والمرجئة هى التى أرجتْ أفعال العباد

٨٠ فى الأصل : واحدا

٨١ انظر فى الأصلح : الماتريدى . كتاب التوحيد . ص ٩٦ وما بعدها . ص ٢١٥ وما بعدها . الغزالى . الاقتصاد . ص ٩٠ . الصابوني . البداية . ص ٧٤ — ٧٥ .

أن يسمى الحى فى الحقيقة مَيّتا بالمعنى والحكم لذهاب منافع الحياة . فإذا قصد
الى المعنى فتزول صفة الاحالة والكذب عنه بجواز / كونه أن يكون كذلك نحو ٧ ب
قوله تعالى '' وما يستوى الأحياء ولا الأموات '' [٧٢] ، ولقوله '' صم بكم عمى
'' [٧٣] ، وعلى ذلك الذي يقصد الشيء بوصف ويُظَنُّ أنه كذلك فلم يكن على
ماظن أنه غلط وإن [٧٤] كان في الحقيقة كذباً لما لم يكن الكلام لذاته محالاً وكذبا
، إذ قد يستقيم أن يصير صدقا لقصد ماذكرت ، والله اعلم . ثم لما ثبت أن
المحال هو المتناقض لم يجز الوصف لله تعالى بالقدرة على المحال نحو ان يقال : ''
يقدر على إتخاذ الولد '' ولايوصف ايضاً بالعجز عنه ، إذ ذلك كله محال متناقض
. فكذلك [٧٥] القدرة على خلق مثله والعجز عنه . [٧٦]

القول في القدر

ثم القول في القدر أن لا جبر ولا تفويض ولا كُرْه ولا تسليط ، لما في الجبر زوال الأمر والنهى والوعد والوعيد ، وفي التسليط زوال الملك والسلطان والقدرة عن الله عز وجل ، ولما لم يجز أن يسلط على إحداث الأعيان وتكوينها لما فيها من المحال فعلى ذلك أمر الافعال ، إذ في ذلك زوال الربوبية واستغناء العبد عن ربه والتصرف في سلطانه بغير مشيئته وإعجازه عن أن يمنعه عن فعله ، فثبت

٧٢ سورة فاطر ٣٥/ آية ٢٢

٧٣ سورة البقرة ٢/ آية ١٨ ، ١٧١

٧٤ في الأصل : فان

٧٥ في الأصل : فذلك

٧٦ انظر في مسألة المحال والمتناقض : الأشعرى ، مقالات الاسلاميين ، ج ٢ ، ص ٣٨٧ — ٣٨٨ .

٨ أ بذلك / أن أفعال العبد مخلوقة لله [٧٧] تعالى ، إذ الايجاد والتكوين من صفة الربوبية دون العبودية ولما لم يُتصور في أوهامهم كيفيته وتقديره في المكان والزمان ، ولما أنه قادر عليم ، ثم لم يجز أن يزول علمه وحكمته ، فعلى ذلك أمر القدرة ، لما كان قادرا قبل أن يعطي العبد قدرة الفعل لم يجز أن تزول عنه إذا أعطاه . ثم معلوم أن كل ذى عقل يعلم من نفسه أنه فاعل مختار غير مجبور ولا مُكْرَهٍ عليه ، فعلى ذلك يعلم أنه غير خالق لفعله ولامُكَوِّنٍ له ، إذ لا يتصور إيجاده في وهمه . فمن أنكر مايعلم كل ذي عقل في نفسه لحق بمنكرى العيان ، إذ هم أنكروا العيان الذى يعلم كل ذي حاسة سليمة وعقل صحيح تحقيقه . ثم لما لم يكن في شرط العدل أن الله يعينهم عن نفسه في حال أفعالهم لم يكن منع التوفيق غدرا لهم . وعلى ذلك أمر القضاء عليهم ، إذا القضاء [٧٨] لم يضطرهم الى الفعل كالقلم والحبر والكتابة . فكان لله تعالى أن يعذبهم بمعصيتهم إياه وخروجهم عليه وشتمهم له ، ولأنه هو المالك عليهم ، والله اعلم .

قال الفقيه رضى الله عنه : أعطى العبد من القوة / القدر الذى ينفى عنه ٨ ب
الجبر ويقوم به الحجة عليه ولم يُعْطَ الذى يقدر على إزالة الربوبية عن الله تعالى، أعطى قدرة الأفعال ولم يُعْطَ قدرة إخراج الفعل من العدم الى الوجود . وان شئت قلت : أعطي قدرة الأفعال ولم يُغْنِ عن حاجة العباد . قال وإخراج الله

٧٧ في الأصل : الله

٧٨ ان الماتريدية والأشاعرة إختلفوا في معنى القضاء والقدر . ذهب جمهور الماتريدية الى أن القدر هو تحديده تعالى أزلا كل شيء بحده الذي يوجد به من حسن وقبح ونفع وضر وما يحيط به من زمان ومكان . والقضاء الفعل مع زيادة إحكام . وذهب جمهور الأشاعرة الى أن القضاء إرادة الله تعالى الأزلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص . والقدر تعلق تلك الارادة بالأشياء في اوقاتها المخصوصة . انظر : الباجورى ، تحفة المريد ، ص ١١٣ ، شيخ زاده ، نظم الفرائد ، ص ٢١ .

القول في التكوين أنه غَيرُ المُكَوَّن

ثم لما ثبت أن الله تعالى لم يزل خالقاً للأشياء لوقت كونها ــ كما يقال إنه[٦٣] كان عالماً بها موجودة لوقت وجودها [٦٤] ــ لم يجز أن يكون التكوين هو المُكَوَّن ، إذ لو كان كذلك لكانت الأشياء كلها[٦٥] موجودة في الأزل . وعلى ذلك لما علم الأشياء قبل كونها في أوقاتها لم يجز أن يكون [غير مريد تكوينها على ماعلم ، إذ لو لم يرد تكوينها خالف علمه ويمكن فيه الجهل والبداء . ولما أنه لو كان هو المُكوَّن لكانت الأشياء حدثت بالاحداث المُحْدَث ، وهو مذهب الدهرية [٦٦] .... ثم ... [٦٧] الحدَث يقع على المُحْدَثات دون التكوين .] [٦٨]

٦٣ هكذا في الشرح ، ورقة ٥٦ ب . ليست في الأصل .

٦٤ في الأصل : جودها

٦٥ هكذا في الشرح ، ورقة ٥٦ ب . ليست في الأصل .

٦٦ الدهرية هم الذين انكروا الاعتقاد في الله ، وأنكروا خلق العالم والعناية الآلهية ، ولم يسلموا بما جاءت به الأديان الحقة كالشرائع السماوية والبعث والعقاب . وقالوا بقدم الدهر . وإن المادة لاتفنى . وإن كل ماحدث في العالم إنما يرد الى فعل القوانين الطبيعية ، وقولهم بقدم الدهر هو أبرز أقوالهم . انظر : كولد سيهر ، الدهرية ، دائرة المعارف الاسلامية ، ج ٩ ، ص ٣٣٧ ــ ٣٤٠ .

٦٧ كلمة غير مقروؤة في نص الشرح ، ورقة ٥٧ أ

٦٨ لايوجد مابين القوسين في الأصل ، إستفدنا من الشرح لاتمام مابين القوسين قدر الاستطاعة .

القول في نفي المكان [٦٩]

....

القول في القرآن [٧٠]

... [٧١] / إذ حد المخلوق والحدَث انه لم يكن فكان . والموصوف بالحدَث ٧ أ
مُحْدَث . فثبت بذلك وصفه تعالى به فى الأزل ونفي التشبيه عنه في الكلام على مابينا فيما تقدم من أمر صفاته جل وعلا . ثم قد يجوز أن يُسمى مافي المصاحف وصدور الناس قرآنا وكلام الله تعالى على المفهوم من المعنى لا على انه هو في التحقيق ، كما يقال : '' هذا قول فلان '' وكما يقال للمكتوب من الحرف ''هذا الله'' ، ولانه لو كان هو هو في التحقيق لم يجز أن يكون الله تعالى موصوفا به في الأزل . وبالله التوفيق .

القول في المُحَال والكَذِب

ثم الأصل أن الصدق هو الخبر عن الشيء على ماهو عليه ذلك الشيء ، والكذب ضده . والمحال الذى لايتناقض ، نحو أن ينقض أول الكلام آخره نظير القول بالحي والميت في واحد في حالة واحدة لاحالة كون المخبر عنه أن يكون كذلك . وعلى ذلك أمر الكذب هو أن تصف الساكن بالمتحرك . لكنه يستقيم

٦٩ هذا العنوان ساقط في الأصل وموجود في الشرح ، وهذا القسم من الكتاب لايوجد في الأصل .

٧٠ هذا العنوان ساقط في الأصل وموجود في الشرح .

٧١ لايوجد ماقبله في الأصل .

في اسمه . ويكون ايضاً إسم لقب لايحقق معنى [٥١] ولم يجز [٥٢] ايضا التسمي به ، وإما ينتهي في أسماء الله تعالى وصفاته الى حيث جاء عن الله / تعالى [٥٣] . ثم ٦ أ
الشيء إسم اثبات لاغير ، اذ لاشيء نفي . والجسم ليس باسم اثبات ، اذ لاجسم ليس بنفي لما ان العرض وجود ليس بجسم . وعلى ذلك القول بالنفس . فوجب به [٥٤] ونفي التشبيه عنه . ثم ليس في الأسماء تشابه في التحقيق [٥٥] . اذ لايتهيأ أن يفهم المعنى إلا بها . ولو أمكن ذلك لغيّر بما لا يقع به التشابه في الظاهر . ولكن لما لم يكن عبارة المعنى إلا بما يقع به التشابه في ظاهر الاسم الحق به ماينفي التشابه كقوله تعالى : '' ليس كمثله شيء وهو السميع البصير '' [٥٦] . ثم لما ثبت أنه موصف بها في الأزل وجب أن يكون حقيق الصفات لما في ترك التحقيق تعطيل . ولما أن الأسماء على أوجه : إسم لقب كما يُسمى الرجل حكيما [٥٧] وهو سفيه ، واسم كذب وهو الذي لايتحقق المعنى به ، واسم موضوع على الاصطلاح كالفرس والبعير ، واسم مُشتقّ من المعنى كالقول علم — يعلم —

---

٥١ في الأصل : معنا

٥٢ في الأصل : ولما لم يجز

٥٣ انظر في ان أسماء الله تعالى مأخوذة من التوقيف ام مأخوذة من الاصطلاح والقياس : البغدادى ، أصول الدين ، ص ١١٥ وما بعدها .

٥٤ ويجوز أن يسمى الله تعالى باسم الشيء والنفس لقوله تعالى : ''قل أى شيء اكبر شهادة قل الله شهيد '' سورة الانعام ٦، آية ١٩ ، '' تعلم مافى نفسى ولا أعلم مافى نفسك '' سورة المائدة ٥، آية ١١٦ . ذهب المؤلف الى تسمية الله تعالى باسم الشيء والنفس جائز كما ذهب الامام أبو حنيفة والماتريدى . انظر : الماتريدى ، كتاب التوحيد ، ص ٣٩ وما بعدها . البياضى ، اشارات المرام ، ص ١١١ ، ١٨٦ .

٥٥ انظر : الماتريدى ، كتاب التوحيد ، ص ٢٤ — ٢٥ .

٥٦ سورة الشورى ٤٢، آية ١١ .

٥٧ في الأصل : حليما

علما فهو عالم . ولما ثبت بالضرورة أنه جل وعلا عالم قادر فاعل وجب تحقيق العلم والقدرة والفعل . إذ هو إسم مشتق من المعنى الذى / يحققه . ولما أنه ٦ ب
إذا لم يحقق بغير اسم لقب [٥٨] او كذب يؤدى الى التعطيل ، ولم يجز أن يكون الوصف هو الصفة في التحقيق لما لم يعرف ذلك في اللغة إلا على المجاز . لانه لو جاز ذى لم يكن بين أسماء الكذب وأسماء الصدق فرق . وفي ذلك التسوية بين الحق والباطل . ثم لما وجب تحقيق صفاته جل وعلا على مابيّنا ، إذ فى نفيها تعطيل ، لم يجز أن تكون هو ولا غيره [٥٩] ، لأن في جعلها [٦٠] غيره أمرين : أحدهما نفي الوحدانية لما أنه كان موصوفا بها وهى غيره ، ولم يجز ايضا أن تكون هو [٦١] لما فيه من التعطيل ، إذ الصفات لاتقوم بنفسها ، ولما أنها لو جاز لصارت موصوفة ، فيتناقض [٦٢] . ولم يجز أن تكون بعضا لما فيه نفى الوحدانية وإيجاب الحدث .

---

٥٨ في الأصل : القب

٥٩ '' (وقال الامام أبو حنيفة في الوصية : لا هو) اى ليس الصفة عين الذات في المفهوم (ولا غيره) اى لاينفك عنه في الخارج '' . انظر : البياضى ، إشارات المرام ، ص ١١٨ . انظر ايضا لرأى متكلمى أهل السنة في مسألة الصفات الثبوتية : الماتريدى ، كتاب التوحيد ، ص ٤٤ ، الجوينى ، كتاب الارشاد ، ص ٦١ ، وما بعدها ، الصابونى ، البداية ص ٢٥ وما بعدها ، التفتازانى ، شرح العقائد ، ص ٧٧ وما بعدها ، إبن الهمام ، المسايرة (مع شرحه لابن أبي شريف) ، ص ٥٨ وما بعدها .

٦٠ فى الأصل : خلعها

٦١ ليس فى الأصل

٦٢ في الأصل : فينا قضى

في بعض فمن جهة الاختلاف أحد منهما مُحْدَثٌ والآخر قديم . فالقديم هو المُحْدِثُ . ثم في اتصال منافع العالم كلّها بعضها ببعض دليل على أن مُدَبِّرَهَا واحد .

القول في إثبات الصفات

ثم لما كان الذي يدل على حدث العالم مافيها من العجز وآثار الحدَث والصفة من التغير والزيادة والنقصان والضعف والافتراق والاجتماع والحركة والسكون ومافيها من الأعراض ثبت أن مُحْدِثَه لايحتمل شيئاً من ذلك ، إذ لو احتمل شيئاً من ذلك لكان من ذلك الوجه مُحْدَثاً . فلما ثبت أنه قديم لم يجز أن يوصف
بشيء من آثار الحدث للمخلوقين / لكنه قادر عليم خالق حكيم . دل على قدرته ٥ أ
وجود العالم العاجز . ودل على علمه وحكمته مافيها من العجائب المُحْكَمَة والصنعة المُتْقَنة . ولما أن الجهل والعجز من أمارات الحاجة ، والحاجة من علامات المخلوقين ودلالة المحدَثين — إذ المحتاج الى غيره لايُتَوَهَّمَ وجودُه بنفسه — فغيره أوجده وبغيره قام . بل هو القادر على مايشاء . ولا رادّ لحكمه وهو الغني الحميد .

القول فى معرفة الوحدانية

ثم لما ثبت أنه تعالى واحد لا من جهة العدد لكنه من جهة نفى الأشباه والتعالى عن الأمثال والأشكال والتبرى عن الأضداد [46] ثبت أنه واحد ايضا [46] من جهة العظمة والجلال والقدرة . والسلطان ، كما يقال " فلان واحد الزمان " ، لأن

٤٦...٤٦ في الأصل : وهو واحد ايضا

كل واحد من المخلوقين هو عدد [47] من جهة أن له أمثالا وأشباهاً ، والله متعال أن يكون واحدا من هذه الجهة ، بل واحد لا يحتمل التجزى والعدد ، ولا يجوز أن يكون له أمثال ولا أشباه . بل هو الخالق الأحد الفرد الصمد .[48]

القول في معرفة صفاته

ثم لما ثبت أنه واحد / متعال عن صفات المخلوقين ثبت أنه لم يزل موصوفا ٥ ب
بجميع مايوصف به من العلم والحكمة والقدرة والتكوين والكلام ونحوه . لأن التغير من أمارات الحدث ، ولما أن احتمال الزيادة والنقصان من أمارات العجز . وإذا ثبت أنه كذلك ثبت أنه لا يُشْبِهُ صفات المخلوقين . كما أن في ذاته لايُشْبِهُ ذات المخلوقين . وعلى ذلك ثبت أنه لايشبه مايتصور في الوهم ، إذ الذى يُتصوَّر في الوهم هو الذي كذلك . ثم قد يجوز كون شيء بالضرورة وإن لم يُتصوَّر في الوهم نحو كون [49] العلم في لامكان [49] والعقل في الانسان فلم يكن فيما لايُتصوَّر في الوهم نفيه . وفي إيجاب التصور في الوهم نفي الوحدانية لما وصفنا . فلم يجز القول به . وإذا ثبت أنه لايجوز أن يُشْبِه مايُتصور في الوهم لم يجز القول بالجسم لما فيه أحد أمرين : إما تحقق صفات الأجسام ، وذلك أمارات الحدث والحاجة فلا يجوز [50] ، اولا تحقق فيه صفات الأجسام ، فيكون إلحاداً

٤٧ العدد بمعنى المعدود

٤٨ قال الامام ابو حنيفة في الفقه الأكبر : " والله تعالى واحد لا من طريق العدد ولكن من طريق أنه لاشريك له " . انظر البياضي ، اشارات المرام. ص ١٠٧ . قارن افكار المؤلف فى هذا الموضوع بافكار الماتريدى في كتاب التوحيد ، ص ٢٣ .

٤٩...٤٩ كذا في تعليقة مافي الهامش ، وفي الأصل : العالم لامكان .

٥٠ قارن هذه العبارة بعبارة الماتريدى في كتاب التوحيد ، ص ٣٨ وما بعدها

أعضائه او يقدر [٣٢] في وهمه إخراج الشيء من العدم الى الوجود ولاكيفية خلق نفسه في الابتداء ثَبتَ أن هذا كله إنما كان بقادر عالم قد دبرهم . ثم لما ثبت حدث العالم بما وصفنا ثبت أن لها مُحْدِثا ، إذ الحدث لايكون إلا بمُحْدِثٍ . فدل ماوصفنا من عجز العالم أنها بقادر ثبتت ، وما فيها من الصنعة دل على أن لها صانعاً ، وما فيها من التغير دل على أن لها مُغيِّرا ، وما فيها من التدبير دل على أن لها مُدَبِّراً ، ومافيها من الحاجة دل على ان لها قَيِّماً ، وقد قال الله تعالى : '' وفي الارض آيات للموقنين وفي انفسكم أفلا تبصرون '' [٣٣] . ولأنا نرى الشيء لم يكن ثم كان فلا يخلو انه كان بنفسه او بغيره او بنفسه وبغيره اولا بنفسه ولا بغيره . ثم لم يجز أن يكون بنفسه ، لأنه لو كان بنفسه لم يكن وقت
أولى به من وقت [٣٤] . فيجب أن يكون قديماً وقد ظهر حدثه فبطل هذا / المعنى ٤ أ
. ولئن جاز أن يكون بنفسه لكان مُحْدِث نفسه [٣٥] ولا يجوز أن يكون مُحْدِث [٣٦] نفسه ، لأن المعدوم لاشيء [٣٧] فلا يجوز أن يُحْدِث شيْئاً ولا يجوز أن يكون لابه ولا بغيره ، لأن ذلك يوجب نفيه ، ولما بطل أن يكون بنفسه كان اولا بنفسه ولا بغيره ثبت أنه بغيره حدث وأن غيره مُحْدِثُه ، والله اعلم .

---

٣٢ في الأصل : يقدر

٣٣ سورة الذاريات ٥١/ آية ٢٠ ـــ ٢١

٣٤ قال الماتريدى في كتاب التوحيد ، ص ١٧ : ''(الدليل الثانى (على أن للعالم محدثا) أن العالم لو كان بنفسه لم يكن وقتا أحق به وقت ، ولاحال أولى به من حال ، ولا صفة أليق به من صفة ، وإذا كان على أوقات وأحوال وصفات مختلفة ثبت أنه لم يكن به ...''

٣٥ في الأصل : نفسه محدثة

٣٦ في الأصل : محدثة

٣٧ في الأصل : ولا شيء

القول في إثبات التوحيد

ثم لما ثبت أن العالم مُحْدثٌ وله مُحْدثٌ لم يجز أن يكون أكثر من واحد . لما أنه لا يخلو ـــ لو تُوهِّم أكثر من واحد ـــ أن يقدر كل واحد منهما على منع صاحبه اولا . فان كان يقدر فكل واحد منهما إذاً مقهور مغلوب ، والعجز علامة المخلوقين . فيكون في ذلك نفيهما جميعاً . وإن كان لايقدر فيكون [٣٨] كل واحد منهما عاجزاً . وإن كان يقدر أحدهما ولا يقدر الآخر فالعاجز منهما ليس بإله. فيحصل الواحد . ويُعتبر هذا بوجه آخر . وهو أن كل واحد لو قدر على منع صاحبه لم يكن خلْق بتة . لأن مايحدثه هذا يمنعه هذا او يهدمه . وفي الوجود
٤ ب دليل على في نفي ذلك [٣٩] . ولو كانا عاجزين فهو كذلك . وإن كان أحد منهما عاجزا فالآخر هو الخالق . وقد قال الله تعالى : ''لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا'' [٤٠] . ثم لايخلو إما ان يستويا من جميع الوجوه . او يختلفا [٤١] من جميع الوجوه . او يختلفا [٤٢] في بعض ويتفقا [٤٣] في بعض . فإن كانا متفقين من جميع الوجوه فهما إذا واحد في التحقيق . وإن كانا [٤٤] مختلفين من جميع الوجوه فهو إذا أحد منهما خالق والآخر مخلوق . وإن كانا [٤٥] متفقين في بعض ومختلفين

---

٣٨ ليست في الأصل .

٣٩ انظر في دلالة الوجود على أن مُحدث العالم واحد . الماتريدى . كتاب التوحيد . ص ٢٠ .

٤٠ سورة الأنبياء ٢١ آية ٢٢

٤١ في الأصل : يختلفان

٤٢ في الأصل : يختلفان

٤٣ في الأصل : يتفقان

٤٤ في الأصل : كان

٤٥ في الأصل : كان

ويكون كما هو ، مُتَعَالٍ عن الأشياه والأمثال وهو في ذاته وصفاته لايشبه المخلوقين في ذاتهم وصفاتهم ، لايحيط به الأوهام ولا يدركه الأفهام [14] إذ الذي يتصور في الاوهام هو الذى يتصور في الأفهام ، ''ليس كمثله شيء وهو السميع البصير'' [15] . ثم ماسواه جل وتعالى تحت قدرته وقضائه ومشيئته ، خلقهم على ماعلم وجرى [16] عليهم قضاؤه ونفذ فيهم حكمه ومشيئته ، إذ علم مايكون في سابق علمه فشاء وقضى أن يكون ماعلم فكان ماقضى [17] . يفعل ما يشاء ، ويحكم مايريد ، لايسأل عما يفعل وهم يُسألون [18] . ثم الايمان هو التصديق بالله وبما جاءت الرسل من عنده على ماسلف من بيان الاعتقاد . وذلك كله تأويل [19] كلمة الإخلاص لا اله الا الله محمد رسول الله . إذ التصديق برسالة محمد عليه السلام على الأطلاق تصديق بجميع الرسل والكتب وما يجب أن يؤمن به ، لأنه صلى الله عليه وسلم [20] / جاء بتصديق الرسل والكتب من جهة الدين [21] قال ٣ أ
الله جل ثناؤه : '' شرع لكم من الدين ماوصى به نوحاً '' [22] الآية ، وبالله

---

١٤ الوهم محرك القوى يعنى هوى النفس ، فهو ضد الفهم كالقوى ضد العقل ، وهو ينازع العقل والوهم ينازع الفهم ، الوهم راجع الى القوى على الباطل والفهم راجع الى العقل . انظر : الشرح (اى شرح جمل اصول الدين) ورقة ٢٣ ب .

١٥ سورة الشورى ٤٢/ آية ١١

١٦ فى الأصل : جرا

١٧ فى الأصل : قضا

١٨ يشير الى الآية ، انظر : سورة الأنبياء ٢١ آية ٢٣

١٩ التأويل بمعنى الاظهار والقصد . انظر الشرح ، ورقة ٣٠ ب .

٢٠ ليست في الأصل

٢١ من جهة الدين اى من جهة التوحيد والمعرفة والايمان والاسلام ، انظر : الشرح ، ورقة ٣٣ أ

٢٢ سورة الشورى ٤٢/ آية ١٣

التوفيق .

القول في إثبات حدث العالم وأن لها مُحْدِثا

ثم الدليل على حدث العالم مافيها من آثار الحَدث من التفرق والاجتماع الذي يدل على ان لها جامعا [23] ومفرّقا [24] ، إذ لو كانت بنفسها [25] لكانت كلها متفرقة او مجتمعة ، فلما ثبت فيها الأمران جميعاً علم أنها إنما كانت كذلك بمُدَبِّر لها دَبَّرَها على مايشاء من تفرق واجتماع . ولأنه لما لم يكن كتاب في الشاهد إلا بكاتب ولا بناء إلا ببانى فكذلك ماوصفنا من أمر المجتمع والمتفرق ، إنه لايكون إلا بجامع ومفرق . ولما لاتخلو [26] الأجسام عن الأعراض من نحو السكون والحركة وغير ذلك مما هو حدث لاتبقى . فلما لم يُتوهم خروج الأجسام وخلاؤها [27] عن الأعراض التى هى حدث كان [28] الذى لايسبق الحَدَث حدث مثله . ولما لم ير [29] في العالم إلا عاجز ضعيف محتاج يغلب ويقهر ويتغير ويزداد وينقص / ويحدث ويفنى [30] ، وبخاصة هذا البشر الذى هو المقصود وما سواه ٣ ب
تبعٌ وهو بهذه الصفة [31] لايقدر أن يُحدث [31] مثل نفسه او يزيد في بعض

---

٢٣ فى الأصل : جامع

٢٤ في الأصل : مفرق

٢٥ فى الأصل : نفسها ،

٢٦ هكذا في الشرح ورقة ٢٨ ب . وفى الأصل : لم تخلو

٢٧ في الأصل : وخلاها

٢٨ فى الأصل : وكان

٢٩ فى الأصل : لم يرى

٣٠ فى الأصل : يفنا

٣١...٣١ فى الأصل : ولايقدر أن الحدث

ثم الأصل في العلوم أنها لو كانت كلها ظاهرة جلية لم يكن جهل بتة ، ولو
كانت / كلها مستورة خفية لم يكن علم بتة . ولما تحقق العلم والجهل جميعا في ١ ب
العالم ثبت أن منها ظاهر جلي ومنها باطن خفي . ثم معلوم أن الخفي لايدرك بالخفي. لأنه مثله فيحتاج الى آخر الى مالا نهاية له . فثبت أن الخفي يدرك بالجلي .

ثم الأصل في الأسباب التي بها يتوصل الى العلم أنها هي العيان [4] والخبر والعقل [5] . والعيان يدرك بالحواس الخمس . تُدرك المذاقات بالفم والأرابيح [6] بالأنف والمرائي بالبصر والملموس باليد ونحوها . ولا يقع الاختلاف فيما يدرك بالحواس من العيان من أهل الحواس السليمة والعقول الصحيحة . ومن أنكر ذى يُجبر ولا يناظر [7] لأنه لايحقق كون نفسه أنه إنسان وأن له عقلا ولا إنكاره ولا إقراره . ولا يحقق ذلك ايضا من غيره . فلا يحقق حقا ولا باطلا . والمناظرة إنما جعلت لاظهار الحق من الباطل . فإذا كان عنده أن لايتحقق ذلك فلا معنى لمناظرته . وعلى ذلك أمر السمع . إن الخبر يدرك بالسمع ، وهو حاسة من

---

٤ العيان بمعنى مشاهدة الحواس السليمة

٥ قال الامام الماتريدى فى كتاب التوحيد : "ثم السبيل التى يوصل بها الى العلم بحقائق الأشياء العيان والاخبار والنظر" . انظر ص ٧ . يستعمل الماتريدى كلمة العيان بمعنى المشاهدة فى كتاب التوحيد كما يستعملها المؤلف. ولعل المؤلف أبا سلمة كان متأثرا بالماتريدى فى ترجيح هذه الكلمة على غيرها .

٦ فى الأصل : الأبايح ، ويجب ان تكون هذه الكلمة "الأرابيح" كما ذكرها الباقلانى فى كتاب التمهيد ، ص ٩ : "وحاسة الشم تدرك بها الأرابيح" .

٧ انظر ايضا : الماتريدى ، كتاب التوحيد ، ص ٧ ، الصابونى ، البداية ، ص ١٧ ، التفتازانى ، شرح العقائد ، ص ٢٥ .

تلك الحواس الخمس التى [8] وصفنا ، فحكمه حكمها ، فمنكر الأخبار كمنكر
/ السمع من [9] العيان . غير أن الخبر قد يكون صدقا وقد يكون كذبا ، ٢ أ
ولايوقف على صدقه الا بدليل . ثم العقل به يدرك حقائق العيان والاخبار وحكمهما [10] فمن أنكر ذى لحق بمنكرى العيان والأخبار على ما وصفنا ، والله اعلم .

نورد [11] الاعتقاد في الجملة أنها على ثلاثة أقسام : واجب في العقل ومُمْكِنٌ ومُمْتَنِعٌ . فالواجب نحو معرفة المُنْعِم والشكر له . والممتنع نحو الجهل بالمنعم والكفر به . والممكن نحو مقادير شرائع الدين كتقدير الصلوات والزكوة . ثم الممكن لما لم يكن في العقل كفاية في صرف الممكن الى الواجب او الى الممتنع ألجأت الحاجة الى رسول عن من يعلم حقائق الأشياء ليبين ذلك ويصرفه الى حق من الواجب والممتنع . ثم معلوم أن الرسل جاءت [12] بالبراهين النيرة والآيات المعجزة التى دلت على صدقهم وعصمتهم بتأكيد ما في العقل إيجابه وتحقيق نفي ما في العقل إمتناعه وبيان مافي العقل إمكانه . لان حجج الله لا تتناقض ، وقد قال الله تعالى : «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا» [13]

ثم الأصل في الذي يجب إعتقاده / من الصواب أن الله تعالى واحد موصوف ٢ ب
بجميع ماوصف به نفسه في الأزل على التحقيق دون التعطيل ، وهو كما كان

---

٨ فى الأصل : الذى

٩ كلمة "من" ليست فى الاصل

١٠ فى الأصل : وحكمها

١١ فى الأصل : نور

١٢ فى الأصل :إذا جاءت

١٣ سورة النساء /٤/ آية ٨٢

المعلوم أن الاعتماد في التحقيق على نسخة واحدة صعب جداً ، فكل من قام بالتحقيق يعرف تلك الصعوبة . بل النص مكتوب بخط عربي عديم الترقيم صعب القراءة . وفي النص أخطاء كثيرة ، ولعل الناسخ أخطأ في نسخ النص . وقد اجتهدت قدر الطاقة في تصويب أخطاء النص وإتمام العبارات الناقصة مستفيداً من الشرح .

وهكذا فإني أرجو أن أكون قد وفقت الى إستخلاص نص محقق معتمد لكتاب جمل أصول الدين لأبي سلمة السمرقندي . وبهذا أرجو ايضاً أن أكون قد أديت خدمة متواضعة لفرقة الماتريدية ومعرفة أصولها . ونسأل الله أن يوفقنا الى هذا المنال ويعصمنا عن الزلل ويثبتنا على الصراط المستقيم .

بروسه ١٤٠٩ هـ ./ ١٩٨٩ م .   احمد صائم قلاووز

بســـم الله الرحمن الرحيـــم

قال الفقيه أبو سلمة محمد بن محمد رضي الله عنه وعن والديه وعن جميع المسلمين [١] . الحمد لمستحق الحمد قبل عباده كما تحب وترضى [٢] . والصلاة على خير البرية بعدد ماذكر وما يذكر أبدا كما هو أهله ، وعلى آله وعلى جميع الأنبياء والمرسلين وعباد الله الصالحين . ونسأله التوفيق والمعونة على ماتقربنا اليه والعصمة عن الزلل والمعصية ، إنه على مايشاء قدير .

القول في جمل من أصول الدين

سألت ـــ اكرمك الله بالتقوى ـــ أن اكتب لك أصول الدين مختصرا جامعا، وأرسم لك أحكامه [٣] رسما موجزا . فاعلم أن أصول الدين وأحكامه اعتقاد الصواب وأداء الواجب واجتناب المعاصي . ثم لايوصل الى القيام بذلك إلا بالعلم . فصار العلم أول فرض يلزم العباد . إذ لايوصل إلى إعتقاد الصواب وأداء ماعليهم من الواجب والاجتناب من المعاصي إلا به .

---

١ في الأصل : ولجميع المسلمين

٢ في الأصل : ترضا

٣ في الأصل : لاحكامه

مقدمة التحقيق

١ . المؤلف

هو أحد علماء الحنفية ومتكلمي الماتريدية بسمرقند . واسمه محمد بن محمد. وكنيته أبو سلمة . نحن لانعرف الشيء الكثير عن حياته ، ولانعرف تاريخ ولادته ووفاته . ولعله عاش في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري ، وتوفي في القرن نفسه . لم يهتم مؤلفو طبقات الحنفية بترجمة حياته، ولم يذكروا اكثر من سطر او سطرين . إلا أن أبا المعين النسفي أورد ذكره في تبصرة الأدلة ورقة ١١٨ أ وعده في علماء الحنفية الذين يرون أن التكوين غير المكون . إتفقت المراجع على أنه تعلّم الفقه وعلم الكلام على أستاذه أبي أحمد نصر بن أحمد العياضي تلميذ الامام أبي منصور محمد بن محمد الماتريدي ، ومن الممكن أن أبا سلمة قد تأثر بآراء الماتريدي بواسطة أستاذه المارّ ذكره .

٢ . كتابه

لم يذكر مؤلفو الطبقات من الكتب للمؤلف سوى جمل أصول الدين ، ولهذا الكتاب نسخة وحيدة مسجلة تحت رقم ١٦٤٨/١ بقسم شهيد علي باشا من المكتبة السليمانية باستانبول . هذه النسخة ناقصة الاوراق من وسطها ، وتمت نسخها في الخامس من ذي الحجة عام ٦٧٧ هـ . وتقع في ١٦ ورقة . وفي كل صفحة ١٥ سطرا . وتشغل الكتابة مامساحته (١٦٥ × ١٢١ مم) من كل صفحة . وفي المجموعة المرقمة نفسها شرح جزئي على النص لمؤلف مجهول . واعتمدت في تحقيق النص على هذه النسخة الوحيدة والشرح المذكور . ومن

فهرس الكتاب

الموضوع	الصفحة